А. Штёкль.

ИСТОРІЯ СРЕДНЕВѢКОВОЙ ФИЛОСОФІИ.

Переводъ Н. Стрѣлкова и І. Э.
подъ редакціей и съ предисловіемъ
проф. И. В. Попова.

ИЗДАНІЕ В. М. САБЛИНА.
Москва.—1912.



ТИПОГРАФІЯ В. М. САБЛИНА.
Петровка, д. Обидиной. Телефонъ 131-34.
Москва. — 1912.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Альбертъ Штёкль извѣстенъ своимъ капитальнымъ трехтомнымъ трудомъ по исторіи философіи среднихъ вѣковъ (Geschichte der Philosophie des Mittelalters, B. I—III Mainz 1864—1866). Этотъ курсъ до сихъ поръ не имѣетъ себѣ равнаго по подробности и обстоятельности, съ какими въ немъ излагаются доктрины средневѣковыхъ мыслителей. Конспективнымъ изложеніемъ Исторіи философіи среднихъ вѣковъ служитъ та часть краткаго учебника Штёкля, которая предлагается въ настоящемъ переводѣ вниманію русскихъ читателей. Полное заглавіе учебника — Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Erste Abtheilung. Die antike, patristische und mittelalterliche Philosophie. Dritte verbesserte Auflage. Mainz 1889. Переводъ ограничивается лишь послѣдней частью книги, содержащей обозрѣніе схоластической философіи, и воспроизводитъ на русскомъ языкѣ стр. 321—496 подлинника.

По поводу книги, избранной для перевода, необходимо сдѣлать двѣ оговорки.

Во-первыхъ, изданная въ 1889 г., она естественно не является послѣднимъ словомъ въ литературѣ предмета. Со времени выхода ея въ свѣтъ открыты и опубликованы новые тексты и памятники, значительно возросло количество изслѣдованій по исторіи философскихъ проблемъ Средневѣковья и монографій объ отдѣльныхъ мыслителяхъ. Все это стояло внѣ кругозора автора. Если бы онъ могъ пересмотрѣть свои

труды на основанiи новыхъ матерiаловъ и литературы, то безъ сомнѣнiя внесъ бы въ самое изложенiе предмета нѣкоторыя добавленiя, хотя едва ли измѣнилъ бы его въ существенныхъ чертахъ, но библiографическiя указанiя, заимствованныя имъ по большей части изъ устарѣвшихъ теперь изданiй курса Ибервега, конечно, получили бы болѣе полный видъ. Поэтому лицамъ, пользующимся настоящимъ переводомъ, мы рекомендовали бы обращаться для справокъ библiографическаго характера къ курсамъ, позднѣе изданнымъ. Таковы: *Uderweg-Heinze,* Grundriss der Geschichte der Philosophie. 2 Th. Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit. (Въ послѣднемъ изданiи) *De Wulf.* Histoire de la philosophie médiévale. 2 édit., revue et augmentée. Paris 1905. Нѣсколько библiографическихъ указанiй внесено редакторомъ настоящаго перевода. Чтобы избѣжать особыхъ помѣтокъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, эти добавленiя къ подлинному тексту заключены въ большiя скобки [ ].

Другою досадною особенностью книги служитъ ея ортодоксально-католическая тенденцiя. Учебникъ Штёкля предназначенъ для католической молодежи и имѣетъ въ виду освѣтить движенiе философской мысли съ конфессiонально-католической точки зрѣнiя. Въ анализѣ и передачѣ ученiя средневѣковыхъ мыслителей, у которыхъ философiя такъ тѣсно переплеталась съ церковнымъ богословiемъ, эта тенденцiя не могла особенно нарушать интересы научной объективности, но въ оцѣнкѣ фактовъ она сказывается гораздо острѣе. Къ счастью, авторъ не слишкомъ часто переходитъ отъ простого и объективнаго воспроизведенiя фактовъ къ ихъ критикѣ съ конфессiональной точки зрѣнiя. Эти немногочисленныя строки, притомъ же не связанныя органически съ существеннымъ содержанiемъ книги и

явно тенденціозныя, удобнѣе представлялось совсѣмъ опустить, что нами и сдѣлано въ слѣдующихъ параграфахъ: 118, 1—8; 119, 1; 121, 22; 141, 7; 144, 5; 149, 2; 163, 8. Въ общей сложности изъ такихъ выпусковъ составляется не болѣе 3—4 страницъ подлинника.

Цѣль настоящаго перевода — пополнить ощутительный пробѣлъ въ литературѣ учебныхъ пособій по философіи. На русскомъ языкѣ, кромѣ очень краткихъ обозрѣній въ курсахъ Виндельбанда и Форлендера, нѣтъ ничего, относящагося къ философіи среднихъ вѣковъ, такъ необходимой для пониманія генезиса новой философіи. Изъ существующихъ въ европейской литературѣ учебниковъ по исторіи схоластики учебнымъ цѣлямъ наиболѣе отвѣчаетъ книжка Штёкля. Упомянутые уже курсы Ибервега и Де-Вульфа имѣютъ, конечно, свои преимущества, но, являясь прекрасными справочными пособіями, они совершенно непригодны для первоначальнаго ознакомленія съ содержаніемъ средневѣковыхъ философскихъ доктринъ по чрезвычайной сжатости и схематичности ихъ изложенія.

Проф. И. Поповъ.

СОДЕРЖАНІЕ.

РАСЦВѢТЪ ХРИСТІАНСКОЙ СХОЛАСТИКИ.

КОНЕЦЪ СРЕДНЕВѢКОВОЙ СХОЛАСТИКИ.

III. Нѣмецкіе мистики.

Исторія средневѣковой философіи.

ВВЕДЕНІЕ.

Въ исторіи средневѣковой философіи слѣдуетъ различать три теченія, идущія параллельно другъ другу. Это — *христіанская, арабская и еврейская* философіи, съ которыми мы встрѣчаемся въ средніе вѣка и которыя на протяженіи столѣтій совершаютъ путь своего развитія. Конечно въ восточно-римской имперіи среднихъ вѣковъ мы также сталкиваемся съ философскими стремленіями, но мы не находимъ тамъ оригинальнаго философскаго развитія; упомянутыя стремленія тамъ—единичны. Такимъ образомъ наша задача будетъ состоять въ томъ, чтобы, бросивъ краткій взглядъ на эти разрозненныя стремленія, прослѣдить три главные пути развитія средневѣковой философіи; мы будемъ поэтому трактовать въ особыхъ отдѣлахъ о христіанской, арабской и еврейской философіи среднихъ вѣковъ, такъ однако, что, начавъ съ *арабской* философіи, мы перейдемъ затѣмъ къ *еврейской* и, наконецъ, разсмотримъ *христіанскую* философію [1]).

---

[1]) Въ основу послѣдующаго изложенія исторіи средневѣковыхъ школъ положенъ мой трехтомный трудъ (Stöckl, Gesch. d. Phil. des Mittelalters, Mainz, Kirchheim 1864—66). Далѣе слѣдуетъ назвать: A. Jourdain, Récherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote. Par. 1819, 1843. Нѣмецкій пер. Stahr, Halle 1831. Rousselot, Études sur la philosophie dans le moyen âge. Par. 1840—42. B. Hauréau. De la philosophie scholastique, 2 voll., Par. 1850 и Singularités historiques et

Взглядъ на греческую философію среднихъ вѣковъ.

1. Извѣстно, что, начиная съ IX вѣка, духъ самостоятельнаго изслѣдованія покинулъ грековъ.

Въ философскихъ занятіяхъ они ограничились научнымъ и критическимъ продолженіемъ греческой, особенно аристотелевской философіи. Школа сирійскихъ несторіанъ въ *Эдессѣ* была уже съ V вѣка главной резиденціей аристотелевской философіи. Древнѣйшимъ документомъ этой философіи у сирійцевъ является комментарій къ аристотелевскому сочиненію „De interpretatione", составленный Пробомъ, современникомъ епископа Ивы Эдесскаго. Когда же школа въ Эдессѣ, вслѣдствіе господствовавшаго въ ней несторіанства, была, по приказанію императора Зенона, закрыта (489), то ея приверженцы бѣжали большею частью въ Персію; тамъ, поддержанные сассанидами, они распространяли не только свои религіозныя, но также и философскія воззрѣнія. Изъ развалинъ эдесской школы возникли школы въ *Низибіи и Гандизапорѣ*, въ которыхъ также культивировалась аристотелевская философія.

2. Позже, однако съ меньшимъ рвеніемъ, чѣмъ несторіане, устремились къ изученію Аристотеля сирій-

---

litteraires. Par. 1861. M. Kaulich, Geschichte der scholastischen Philosophie. Prag. 1853. Prantl, Gesch. der Logik im Abendlande. Leipz. 1861. [Ueberweg-Heinze. Grundriss d. Gesch. d. Philos. II. Die mittlere oder die patristische u. scholastische Zeit (9 Aufl. 1905). Otto Willmann, Gesch. d. Idealismus. B. II. Der Idealismus d. Kirchenväter u. d. Realismus d. Scholastiker. Braunschweig, 1896. De Wulf. Histoire de la philosophie medievale. Ed. 2. Paris, 1905. De Wulf. Hist. de la philos. scholastique dans les Pays-Bas et la Principante de Liege. Louvain, Paris 1895. Picavet. Esquisse d'une histoire général et comparée des philosophies medievales, Paris, 1905].

скіе монофизиты, или якобиты. Въ *Резайнѣ* (Rish'ainâ) и *Киннесринѣ* (Kinnesrin) въ Сиріи находились школы, въ которыхъ господствовала аристотелевская философія. Иниціаторомъ этого движенія былъ въ VI в. *Сергій изъ Резайны*, переводчикъ Аристотеля на сирійскій языкъ. Среди ученыхъ, вышедшихъ изъ Киннесрина, особенно заслуживаетъ упоминанія *Іаковъ Эдесскій*, переведшій на сирійскій языкъ богословскія и философскія сочиненія. Въ рукописи существуетъ его переводъ аристотелевскихъ Категорій.

3. Собственно у грековъ выдѣлился въ одиннадцатомъ столѣтіи, особенно какъ логикъ, *Михаилъ Пселлъ*. Кромѣ Введенія въ философію, Мнѣній философовъ о душѣ и комментаріевъ: къ „Quinque voces“ Порфирія, къ аристотелевскимъ Категоріямъ и къ De interpretatione, онъ составилъ компендій аристотелевской логики подъ заглавіемъ *Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν ἐπιστήμην* въ пяти книгахъ, изъ которыхъ пятая содержитъ топику по Темистію [1]).

4. Замѣчательною чертою этого компендія служитъ первое появленіе въ ученіи о силлогизмѣ искусственныхъ словъ, облегчающихъ запоминаніе, при чемъ *α* обозначаетъ общеутвердительное, *ε*—общеотрицательное, *ι*—частно-утвердительное и *ο*—частно-отрицательное сужденіе. Voces memoriales Пселла для четырехъ модусовъ первой фигуры таковы: *γράμματα*, *ἔγραψε*, *γραφίδι*, *τεχνικός*; для второй фигуры: *ἔγραψε*, *κάτεχε*, *μέτριον ἄχολον*, для третьей фигуры: *ἅπασι*, *σθεναρός*, *ἰσάκις*, *ἀσπίδι*, *ὁμαλός*, *φέριστος*, для четвертой: *γράμμασιν*, *ἔταξε*, *χάρισι*, *πάρθενος*, *ἱερόν*. При латинской обработкѣ компендія Пселла Вильг. Шайревудъ (Wilh. Shyreswood), Ламбертъ изъ Оксерра и Петръ Испанскій замѣнили эти слова извѣстными выраженіями: Barbara, Celarent, Darii,

---

1) Изд. Ehinger. Augsb. 1597.

Ferio и проч. Къ послѣдней главѣ топики у Пселла примыкаетъ отрывокъ о значеніи различныхъ частей рѣчи, который подъ заглавіемъ: De terminorum proprietatibus также перешелъ въ позднѣйшія латинскія логики.

5. Младшій современникъ и соперникъ Пселла, наслѣдникъ его титула *ὕπατος τῶν φιλοσόφων*, *Іоаннъ Италъ* комментировалъ логическія сочиненія Аристотеля. Одновременно съ нимъ жилъ *Михаилъ Эфесскій* и — въ XII столѣтіи — *Евстратій, митрополитъ никейскій*; оба были также комментаторами аристотелевскаго Органона. Въ XIII вѣкѣ выдвинулись *Никифоръ Влемидъ*, написавшій Ἐπιτομὴ λογικῆς, *Георгій Анепонимъ*, составившій компендій аристотелевской логики [1]), и *Абульфарагъ*, которому принадлежитъ компендій перипатической философіи (Butyrum sapientiae). Наконецъ въ XIV столѣтіи мы встрѣчаемъ *Георгія Пахимера*, написавшаго также компендій аристотелевской логики [2]), и *Өеодора Метохита*, который составилъ парафразы къ физіологическимъ и психологическимъ трудамъ Аристотеля, а также сочиненія о Платонѣ и другихъ философахъ [3]).

---

[1]) Напечатано въ Augsb. 1600.

[2]) Ἐπιτομὴ τῆς Ἀριστοτέλους λογικῆς, напечатано въ Парижѣ 1548.

[3]) По Ueberweg'y. Grundriss der Phil. Bd. 2. s. 150 ff. О философіи грековъ въ средніе вѣка трактуетъ Brucker (Hist. crit. phil. tom. 3, p. 532—554) и въ новѣйшее время, спеціально о логикѣ Prantl, Geschich. der Logik 1. S. 643 ff. und S. 261 ff. О перипатетической философіи у сирійцевъ говоритъ Ренанъ. Par. 1852.

Первая часть.

АРАБСКАЯ ФИЛОСОФІЯ.

Предварительныя замѣчанія.

1. Научная дѣятельность арабовъ направилась, естественно, прежде всего на толкованіе Корана и изложенныхъ въ немъ ученій. Создавшаяся при этомъ теологія была первоначально по преимуществу критической, но скоро возникли богословскіе споры, образовались секты, и вслѣдствіе этого теологія не замедлила принять опредѣленный догматическій характеръ. Учители теологіи назывались *мотекаллеминами* (Motekallemin), — учителями келама (Kelam), слова, вѣры, данной въ откровеніи. Отъ нихъ отдѣлились впослѣдствіи *мотазилиты* (Motazalen), которые не признавали требуемой мотекаллеминами безусловной вѣры въ Коранъ и взяли болѣе раціоналистическое направленіе.

2. Но со времени господства абассидовъ (750 г.) нашла доступъ къ арабамъ и аристотелевская философія, особенно при калифѣ Аль-Мамумѣ (813 — 833 г.). Это знакомство арабовъ съ произведеніями Аристотеля происходило черезъ посредство сирійскихъ христіанъ. Сирійскіе христіане служили у арабовъ въ качествѣ врачей; они перевели сначала медицинскія сочине-

нія, но скоро перешли и къ философской литературѣ, а такъ какъ аристотелевская философія съ ея преобладающей натуралистической тенденціей была особенно сродна медицинской наукѣ, то къ ней-то именно и обратились переводчики. Первоначально они переводили аристотелевскія сочиненія на сирійскій языкъ, и ужъ потомъ — на арабскій. Благодаря этому обстоятельству философія Аристотеля нашла пріютъ у арабовъ въ связи съ медициной; впослѣдствіи эта связь также сохранялась въ большей или меньшей степени, выражаясь, между прочимъ, въ томъ, что извѣстнѣйшіе арабскіе философы почти всегда были въ то же время и знаменитыми врачами.

3. Сперва, по порученію Аль-Мамума, аристотелевскія сочиненія были переведены на арабскій языкъ подъ руководствомъ *Іоанна-Ибнъ-аль-Батрикъ;* затѣмъ, позже, при Мотаваккелѣ, *Гонейномъ-Ибнъ-Исхакъ,* несторіаниномъ († 876), стоявшимъ во главѣ багдадской школы переводчиковъ; къ этой школѣ принадлежали также его сынъ Исхакъ-бенъ-Гонейнъ и племянникъ Гобейшъ-аль-Азамъ. Въ X вѣкѣ были сдѣланы новые переводы сирійскими христіанами, изъ которыхъ наиболѣе выдающимися являются несторіане *Абу-Башаръ-Мата* и *Ягья бенъ-Ади* изъ Тагрита, а также *Иза-бенъ-Зара.* Къ нимъ надо еще причислить *Іоан. Мессуа,* ученаго грека. При этомъ на арабскій языкъ были переведены не только сочиненія самого Аристотеля и многихъ древнихъ аристотеликовъ (Александра Афродизійскаго, Темистія, неоплатоническихъ комментаторовъ, каковы Порфирій и Аммоній, Галена), но также Республика, Тимей, Законы Платона, равнымъ образомъ извлеченія изъ неоплатониковъ, особенно изъ Прокла.

4. Переводчики естественно становились и толкова-

телями, чтобы приблизить къ пониманію арабовъ такія чуждыя ученія, какими должны были казаться имъ физика и философія грековъ. Но такъ какъ традиція греческой философіи примыкала къ господствовавшему у послѣднихъ философовъ древности сліянію платонизма и аристотелизма, то благодаря этому черезъ греко-сирійскихъ переводчиковъ и толкователеіі аристотелевская философія и къ арабамъ перешла въ одеждѣ неоплатонизма. Отсюда то явленіе, что первоначально арабскіе аристотелики вращались всецѣло въ кругѣ неоплатоническихъ идей и лишь впослѣдствіи, мало-по-малу, эмансипировались отъ нихъ и дошли до чистаго пониманія аристотелевской философіи.

5. Такимъ образомъ, со времени господства абассидовъ, у арабовъ развилась рядомъ съ теологіеіі и собственная арабско - аристотелевская философія. Калифы покровительствовали ей, поощряли ее, устраивая библіотеки, основывая школы, изъ которыхъ самой замѣчательной на Востокѣ была школа Багдадская. Эта ревность къ культивированію философіи передалась Омайадамъ и Морабетамъ въ Испаніи, хотя расцвѣтъ ея здѣсь падаетъ на болѣе позднее время, чѣмъ на Востокѣ. Знаменитѣйшей школоіі въ Испаніи была школа Кордовская.

6. Но эта арабско-аристотелевская философія далеко не всегда согласовалась съ ученіемъ Корана. Изъ дальнѣйшаго будетъ видно, что въ нѣкоторыхъ пунктахъ, какъ, напримѣръ, въ ученіи о вѣчности міра, о промыслѣ Божіемъ, она стояла въ полномъ противорѣчіи къ ученію Корана. Арабскіе аристотелики, конечно, сознавали это и старались, насколько было возможно, примирить свои доктрины съ ученіемъ религіи. При этомъ они шли двоякимъ путемъ.

а) Они допускали, что религія обладаетъ истиной,

но утверждали, что она облекаетъ эту истину въ образы, такъ какъ народу истина доступна только подъ покровомъ символовъ. Религія предназначена для народа, и только для него, потому что кромѣ религіи онъ не имѣетъ никакого иного источника познанія. Задача же философіи состоитъ въ томъ, чтобы совлечь съ истины символическую оболочку и посредствомъ разума возвыситься до познанія истины въ ея совершенной чистотѣ. Философія не должна при этомъ посягать на самую религію, однако послѣдняя не представляетъ нормы и правила познанія для мудреца. Онъ повинуется только голосу разума. Но именно въ цѣляхъ поддержанія религіи у народа философія должна ограничиться исключительно кругомъ мудрецовъ; для толпы она была бы ядомъ.

b) Однако такой взглядъ на отношеніе между религіей и философіей не казался имъ вполнѣ удовлетворительнымъ: вѣдь философы часто высказывали положенія, стоявшія въ прямомъ противорѣчіи къ ученію Корана. Изъ этого затрудненія они пытались выйти при помощи теоріи, согласно которой такія противорѣчащія Корану научныя мнѣнія обладаютъ истинностью и получаютъ оправданіе съ точки зрѣнія разума и философіи, но исключительно съ этой точки зрѣнія. Съ точки же зрѣнія религіи и вѣры они, конечно, были бы ложны. И сами арабскіе философы утверждали, что они проповѣдуютъ истину лишь для разума и философіи, но чтобы ихъ взгляды были истинны съ точки зрѣнія религіи и вѣры, на это они вовсе не претендовали; напротивъ, съ точки зрѣнія религіи и вѣры, они отвергали свои собственныя философемы какъ ложныя и неправильныя. Подобнымъ разграниченіемъ, которое мы находимъ какъ у Авиценны, такъ и у Авerроэса, противорѣчіе между разумомъ и религіей воз-

водилось въ принципъ, но лишь съ цѣлью защитить философію отъ притязаній Корана.

7. Этимъ не могли, конечно, удовлетвориться мотекаллемины, какъ апологеты Корана. Аристотелики являлись въ ихъ глазахъ еретиками; они разсматривались и трактовались поэтому какъ одна изъ еретическихъ сектъ въ лонѣ Ислама. Но именно эта-то оппозиція аристотеликовъ ортодоксальному ученію и заставила мотекаллеминовъ сойти съ почвы простого толкованія Корана и попытаться, съ одной стороны, доказать раціональность его основныхъ положеній, особенно тѣхъ, съ которыми стояли въ противорѣчіи философы, а съ другой — доводами разума опровергнуть противныя ему философемы. Такимъ образомъ арабская догматика получила философскій характеръ и превратилась въ своего рода религіозную философію, которая играетъ не послѣднюю роль въ исторіи арабской мысли.

8. Сообразно съ этимъ общимъ обозрѣніемъ арабской философіи, намъ предстоитъ разсмотрѣть сначала *арабскихъ аристотеликовъ*, собственно „философовъ", и ужъ потомъ познакомиться съ создавшимися въ противовѣсъ философіи *религіозно-философскими теоріями арабовъ* [1]). Къ этому мы присоединимъ мистическое направленіе, представленное Альгацелемъ.

---

[1]) Объ арабской философіи трактуютъ: Moh. al Scharestani (ум. 1153 г.). Geschichte der relig. und philosoph. Secten bei den Arabern, deutsch von Haarbrücker, Halle 1850; Abulfaragius (въ XIII в.). Hist. dynast., Oxford 1663; Huetius, De claris interpretibus. Par. 1681, S. 123 sq.; Renaudot, De barbaricis Aristotelis versionibus, apud. Fabr. bibl. gr. t. 3, p. 294 sqq. ed. Harles; Casiri, Bibliotheca arabico-hispanica, Madrid 1760; De Sacy, Mem. sur l'origine de la literature chez les Arabes, Paris 1805; Tholuck, De vi, quam Graeca philosophia in theologiam tum Muhamed., tum Judaeorum exercuerit, Hamb. 1835; Wüstenfeld, Die Akademie der Araber und ihre Lehrer, Gött. 1837, и Die Geschichte der arabischen Aerzte, Gött. 1840; Aug. Schmölders,

1. Арабскіе аристотелики.

a) На Востокѣ.

Аль-Кенди, Аль-Фараби и Авиценна.

1. Настоящимъ основателемъ арабско-аристотелевской философіи является *Аль-Кенди* изъ Басры у Персидскаго залива, жившій въ правленіе Аль-Мамума въ первой половинѣ IX вѣка и умершій приблизительно въ 870 году. Онъ былъ одинаково свѣдущъ въ философіи, астрономіи, математикѣ и медицинѣ и получилъ почетное прозваніе „философа арабовъ“. Его перу принадлежатъ комментаріи къ сочиненіямъ Аристотеля и другіе труды по вопросамъ метафизики. Въ основу своей астрологіи онъ полагалъ идею всеобщей причинной связи, въ силу которой всякая вещь, если только она продумана совершенно, позволяетъ, какъ въ зерка-

---

Documenta phil. arab., Bonn 1836; и Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, Par. 1842; Flügel, De arab. graec. scriptorum interpretibus, Meissen 1841; J. G. Wenrich, De auct. graec. versionibus et commentariis syr., arab., armeniac. et persicis, Lips. 1842; Ravaisson, Mem. sur la philos. d'Aristote chez les Arabes, Par. 1844; v. Hammer Purgstall, Geschichte der arab. Literatur, Bd. 1 bis 7, Wien 1850—56; Munk, Mélanges de philos. juive et arabe, Par. 1859; Dieterici, Die Naturanschauung und Naturphil. der Araber im zehnten Jahrhundert, Berlin 1861; Steiner, Die Mutaziliten oder Freidenker im Islam, Leipz. 1865; L. Dukes, Philosophisches aus dem zehnten Jahrhundert, ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Muhamedaner und Juden, Nakel, 1868; Dieterici, Die Philosophie der Araber im zehnten Jahrh., Leipz.

[De Boer. Geschichte der Philosophie im Islam. Stuttgart 1901. Статьи въ Archiv f. Gesch. d. Philos.: L. Stein, Das erste Auftreten d. griechischen Philosophie unter d. Araber, 1904, VII, S. 553. Die Continuität d. griech. Philos. i. d. Gedankenwelt d. Araber, 1898, S. 412; 1899. S. 379. I. Pollak. Entwicklung d. arab. u. jüdischen Philos. im Mittelalter, ibid.

лѣ, познать въ ней всю вселенную. Приверженцы Корана смотрѣли на него какъ на еретика [1]).

2. Еще большею извѣстностью пользовался въ X столѣтіи *Аль-Фараби*. Онъ родился въ концѣ IX вѣка въ Балахѣ, въ провинціи Фарабъ, образованіе получилъ въ Багдадѣ, а затѣмъ и самъ выступилъ въ роли учителя. Позже онъ переселился въ Алеппо и Дамаскъ и примкнулъ къ мистической сектѣ *суфитовъ*, не оставляя однако своей философіи († 950). Его сочиненія состоятъ изъ краткихъ статей и очень близко подходятъ къ греческо-неоплатоническимъ образцамъ. Два его произведенія — *De scientiis* и *De intellectu et intellecto* — были изданы въ 1638 г. въ Парижѣ на латинскомъ языкѣ. Шмёльдерсъ присоединяетъ къ нимъ еще два другія: *Commentatio de rebus studio Arist. philosophiae praemittendis* и *Fontes quaestionum*.

3. Къ Аль-Фараби примыкаетъ, наконецъ, знаменитѣйшій изъ арабскихъ аристотеликовъ на Востокѣ, *Авиценна* (*Ибнъ-Сина*). Онъ родился въ 980 г. въ Афсенѣ, въ провинціи Бохара. Вслѣдствіе чрезвычайно ранняго и быстраго развитія онъ изучалъ въ Багдадѣ философію и медицину съ такимъ успѣхомъ, что уже на 21 году писалъ собственныя сочиненія по вопросамъ философіи и медицины. Впослѣдствіи онъ работалъ въ

XVII, S. 196 u. 433. Worms, Die Lehre v. d. Anfanglosigkeit d. Welt bei d. mittelalt. arab. Philos. d. Orients u. ihre Bekämpfung durch d. arab. Theologen. (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, III, 4.) M. Horten. Die philosophischen Probleme der speculativen Theologie im Islam. (Renaissance u. Philosophie. Beiträge zur Geschihte der Philosophie ed. A. Diroff, II. 3) Bonn, 1910. Жузе. Мутазилиты. Догматико-историческое изслѣдованіе въ области Ислама. Миссіонерскій противомусульманскій сборникъ. Вып. XXII. Казань 1899 г.]

[1]) Dr. Albino Nagy. Die philosophishen Abhandlungen des Ja'qub ben Jshaq al-Kindi, zum ersten Male herausgegeben (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters B. II. H. 5).

качествѣ учителя философіи и медицины въ Исфагани. Его моральный обликъ является далеко не въ благопріятномъ свѣтѣ. Онъ чрезмѣрно предавался вину и не чуждъ былъ чувственныхъ эксцессовъ, что ускорило его смерть, послѣдовавшую въ 1037 г. Изъ сочиненій его прежде всего слѣдуетъ назвать: *Логику*, *Физику* и *Метафизику*, затѣмъ болѣе мелкіе трактаты: *De divisione scientiarum*, *De definitis et quaesitis*, *De Almahad*, *De anima*, *Aphorismata de anima*, и наконецъ знаменитый *Canon medicinae*, который во врачебной наукѣ считался образцовымъ и въ теченіе столѣтій пользовался огромнымъ авторитетомъ [1]).

4. Что касается отношенія Авиценны къ его предшественникамъ, то въ своихъ научныхъ взглядахъ онъ тѣсно примыкаетъ къ Аль-Фараби, и если сравнить системы обоихъ мыслителей, то окажется, что въ существенномъ между ними нѣтъ никакого различія. Чтобы избѣжать поэтому повтореній, мы ограничимся здѣсь изложеніемъ основныхъ мыслей научной системы Авиценны, при чемъ въ главнѣйшихъ чертахъ вырисуется и теорія Аль-Фараби.

5. Въ Логикѣ Авиценны необходимо особенно подчеркнуть положеніе: *intellectus in formis agit universalitatem*. Это значитъ, что существенныя основныя формы вещей сами по себѣ ни единичны ни всеобщи. Чтобы онѣ стали тѣмъ или другимъ,

---

[1]) Метафизика была издана въ Венеціи уже 1493, логика (частью) и многія другія произведнія подъ заглавіемъ: Avicennae peripatet. philosophi ac medicorum facile primi opp. Ven 1495. Объ Авиценнѣ см. Haneberg, Zur Erkenntnisslehre des Avicenna und Alb. M. (Sitzungsb. der bayr. Ak. d. Wiss. München. 1865. 1. Heft. 3) [Позднѣйшія изданія и переводы Авиценны перечислены у Ueberweg-Heinze, Grundriss d. Philosophie, Th. II. S. 222 — 223. Изъ изслѣдованій о немъ нужно назвать Carra de Vaux, Avicenne. Paris 1900].

необходима причина. Причиною ихъ единичности служитъ матерія; лишь постольку, поскольку онѣ воплощаются въ ней, онѣ единичны. Напротивъ, причиной ихъ универсальности является разумъ, — ибо всеобщи онѣ лишь постольку, поскольку мыслятся разумомъ безъ матеріи, въ которой онѣ дѣйствительно существуютъ, и относятся затѣмъ къ отдѣльнымъ вещамъ какъ praedicabile de omnibus.

6. Вотъ почему матерія есть принципъ множественности вещей въ предѣлахъ одного и того же рода, а разумъ, напротивъ, является принципомъ универсальнаго единства этихъ многихъ вещей въ родѣ. Но такъ какъ слѣдуетъ различать двоякій разумъ—божественный и человѣческій,—изъ которыхъ первый предшествуетъ вещамъ, а второй за ними слѣдуетъ, то универсальное существуетъ, во-первыхъ, ante rem въ божественномъ умѣ, какъ прообразующая мысль, затѣмъ, во-вторыхъ, in re поскольку его содержаніе составляетъ сущность или quidditas единичной вещи, и, наконецъ, въ-третьихъ, post rem въ человѣческомъ разсудкѣ, который абстрагируетъ его отъ отдѣльныхъ вещей и мыслитъ въ этой абстракціи какъ praedicabile de multis.

7. Въ Метафизикѣ Авиценны (и Аль-Фараби) бытіе Бога доказывается слѣдующимъ образомъ. Міръ есть бытіе сложное, и его существованіе поэтому не необходимо. Самъ по себѣ онъ есть лишь нѣчто возможное, которое, какъ таковое, можетъ существовать или не существовать. Если онъ существуетъ, то необходимо предположить причину, которая давала бы бытіе этому просто возможному. Но эта причина, въ свою очередь, не можетъ быть сама по себѣ лишь просто возможной, такъ какъ въ этомъ случаѣ она предполагала бы другую причину, дающую ей бытіе, другая — третью и такъ далѣе; поэтому рядъ причинъ долженъ или растянуться

въ безконечность, или замкнуться въ себѣ кругообразно, но и то и другое немыслимо. Такимъ образомъ необходимо должна существовать первопричина міра. Эта необходимая причина и есть Богъ.

8. Но если Богъ — первая, необходимо существующая причина всякаго бытія, то Онъ, какъ таковая, есть непремѣнно совершенное, даже сверхсовершеннѣйшее существо. Онъ вѣченъ, вседоволенъ, неизмѣненъ. Онъ есть мудрость, жизнь, благоразуміе, могущество, воля; Онъ—высшая благость, красота и совершенство. Въ самомъ Себѣ Онъ наслаждается высшимъ блаженствомъ. Но какія бы свойства мы Ему ни приписывали, ни одно изъ нихъ не отличается въ какомъ-либо смыслѣ отъ Его существа. Въ Богѣ нѣтъ никакой сложности. Онъ абсолютная простота. Въ Немъ нѣтъ ничего, что не было бы Имъ Самимъ. Способность познанія, познаваемое и самое познаніе въ Немъ—одно и то же.

9. Изъ принциповъ, положенныхъ въ основу доказательства бытія Божія, вытекаетъ еще дальнѣйшее слѣдствіе. Такъ какъ міръ существуетъ не необходимо, и слѣдовательно, его дѣйствительности логически предшествуетъ возможность, то мы стоимъ передъ альтернативой: возможность, предваряющая дѣйствительность, находится или въ субъектѣ, или же нѣтъ. Если бы она не заключалась въ субъектѣ, то была бы сама по себѣ субстанціей, чего быть не можетъ. Такимъ образомъ необходимо принять первое допущеніе; необходимо допустить предсуществованіе субъекта, носящаго въ себѣ возможность возникновенія міра. Такимъ носителемъ возможности является матерія. Слѣдовательно, матерія, какъ субстратъ возможности, есть предположеніе всякой дѣйствительности, но такъ какъ возможность вѣчна, то и матерія должна разсматриваться въ качествѣ вѣчной.

10. Изъ этихъ посылокъ вытекаетъ и вѣчность міра. Ибо, во-первыхъ, матерія никогда не можетъ быть дѣйствительной въ качествѣ простой возможности, такъ какъ это противорѣчило бы ея понятію; она можетъ быть дѣйствительной лишь въ дѣйствительныхъ вещахъ міра, въ основѣ которыхъ она лежитъ какъ возможность. А, во-вторыхъ, причина и дѣйствіе въ отношеніи другъ къ другу являются соотносительными понятіями, и одна безъ другого существовать не можетъ. Но Богъ и міръ относятся другъ къ другу какъ причина и дѣйствіе, вслѣдствіе этого ни міръ безъ Бога ни Богъ безъ міра не мыслимы, поэтому если Богъ вѣченъ, то и міръ необходимо долженъ быть вѣчнымъ.

11. Итакъ, Богъ вѣченъ изъ Себя и черезъ Себя, напротивъ, міръ вѣченъ потому, что вѣчно обусловливается въ своемъ бытіи Богомъ. Богъ вѣченъ внѣ времени, міръ, напротивъ, имѣетъ вѣчную длительность. Но какъ міръ не могъ бы стать дѣйствительнымъ безъ Бога, такъ и въ своей дѣйствительности онъ не можетъ пребывать безъ Бога. Будучи вызванъ къ бытію, міръ сохраняетъ это бытіе не черезъ себя, но его дальнѣйшее пребываніе существенно обусловливается поддерживающей божественной причинностью. Богъ есть не преходящая, а перманентная причина бытія міра.

12. Если теперь поставить вопросъ о посредствѣ, черезъ которое Богъ бываетъ причиной міра, то здѣсь прежде всего придется констатировать, что Богу отнюдь не можетъ быть приписываема воля, посредствомъ которой Онъ могъ бы желать чего-либо, внѣ Его находящагося, для достиженія опредѣленной цѣли (voluntas ad extra). Вѣдь подобная воля предполагала бы, что Богъ можетъ стремиться къ чему-либо, чѣмъ Онъ еще не обладаетъ, и чтó Онъ только еще долженъ обрѣсти. Но это противорѣчило бы безконечному совершенству Бога.

А разъ это такъ, то Богъ можетъ быть причиной вещей не чрезъ свою волю, а лишь чрезъ свое познаніе.

13. Богъ есть абсолютная благость, и, какъ таковая, первоисточникъ всякаго блага и всякой гармоніи. И поскольку Онъ познаетъ Самъ Себя какъ таковую абсолютную благость и какъ первоисточникъ всякаго добра, поскольку, вслѣдствіе этого именно познанія, все, что за Нимъ слѣдуетъ, вся гармонія бытія и вся система дѣйствительности, исходитъ изъ Него. Богъ несомнѣнно любитъ Себя какъ абсолютную благость, но разъ Онъ любитъ Себя, то любитъ и все проистекающее изъ Него, однако эта любовь слѣдуетъ за мышленіемъ какъ за дѣйствующей причиной вещей, но не является сама дѣйствующей причиной.

14. Мы видимъ, что здѣсь Авиценна всецѣло примыкаетъ къ неоплатонизму, такъ какъ именно неоплатонизмъ выставилъ принципъ, что появленіе изъ вѣчнаго первоисточника бытія всего того, что за нимъ слѣдуетъ, обусловливается и причиняется мышленіемъ Божества о Себѣ Самомъ. Благодаря этому у Авиценны, какъ и у неоплатониковъ, божественная причинность мыслится главнымъ образомъ въ видѣ эманаціи, потому что если не воля, а мышленіе Бога есть источникъ всего, находящагося внѣ Бога, то все, происходящее отъ Бога, можетъ быть лишь идеальной эманаціей изъ божественнаго интеллекта. Такъ арабизмъ переходитъ въ эманатизмъ.

15. Но какъ и какимъ образомъ все возникаетъ отъ Бога? — На этотъ вопросъ Авиценна и Аль-Фараби даютъ согласный отвѣтъ. Богъ есть абсолютное единство и простота. Но изъ единства можетъ, въ свою очередь, проистекать непосредственно опять-таки лишь единство. Ab uno non est nisi unum. Происходящее непосредственно отъ Бога можетъ, слѣдовательно, быть

только вторымъ единствомъ. Множественность же вещей, какъ она дана въ мірѣ, имѣетъ свое начало въ Богѣ лишь посредственно. Такимъ образомъ для объясненія происхожденія міра изъ Бога слѣдуетъ принять нисходящій рядъ эманацій; этотъ рядъ, исходя изъ нѣкотораго единства, переходитъ затѣмъ послѣдовательно къ множественности, пока не достигнетъ въ величайшемъ отдаленіи отъ Бога и величайшей множественности вещей.

16. Рядъ же этихъ эманацій конструируется слѣдующимъ образомъ. Богъ, познавая Самого Себя, этимъ актомъ познанія производитъ изъ Себя второе единство, т.-е. первую интеллигенцію. Хотя послѣдняя сама по себѣ есть единство, однако она заключаетъ въ себѣ и множественность, потому что въ ней уже слѣдуетъ различать возможность и дѣйствительность: сама по себѣ она лишь возможна, и только черезъ первое единство становится дѣйствительной. И именно потому, что въ ея единствѣ уже кроется множественность, она можетъ, въ свою очередь, стать основой дальнѣйшей множественности.—Въ этой „первой интеллигенціи“ безъ труда узнается неоплатоническій νοῦς.

17. Богъ порождаетъ все чрезъ свое познаніе и только чрезъ него. Подобный же законъ управляетъ и дальнѣйшимъ развитіемъ божественныхъ эманацій. Первая интеллигенція познаетъ, съ одной стороны, Бога, изъ котораго она проистекаетъ, съ другой — самое себя какъ въ отношеніи своей актуальности, такъ и въ отношеніи потенціальности. Поскольку она при этомъ познаетъ Бога, изъ нея происходитъ, какъ слѣдствіе этого познанія, вторая интеллигенція; поскольку она познаетъ самое себя въ своей актуальности, изъ нея возникаетъ соотвѣтствующая второй интеллигенціи міровая душа, а поскольку она, наконецъ, познаетъ себя

въ своей потенціальности, постольку результатомъ этого познанія является соотвѣтствующая міровой душѣ высшая міровая сфера, жизнь и движеніе которой зависятъ отъ міровой души.

18. Подобно тому далѣе, какъ первая интеллигенція производитъ чрезъ свое познаніе вторую интеллигенцію, соотвѣтствующую послѣдней душу и подчиненную этой душѣ міровую сферу, такъ эманируетъ изъ второй интеллигенціи третья интеллигенція съ принадлежащей ей душой и міровой сферой. Такъ все далѣе и далѣе распространяются послѣдовательныя эманаціи интеллигенцій, душъ и міровыхъ сферъ, нисходя, какъ по ступенямъ, по нижележащимъ планетнымъ сферамъ и завершаясь всеобщимъ дѣятельнымъ разумомъ, двигателемъ лунной сферы. И чѣмъ дальше отстоитъ эманація отъ первоисточника, тѣмъ несовершеннѣе и множественнѣе становятся ея члены.

19. Послѣднимъ членомъ чисто духовной эманаціонной цѣпи служитъ, такимъ образомъ, дѣятельный разумъ. Онъ — непосредственная причина подлуннаго міра. Изъ него самого не истекаетъ больше интеллигенцій; но такъ какъ онъ познаетъ самого себя въ своей актуальности, то изъ него рождаются человѣческія души и формы тѣлесныхъ вещей, а вслѣдствіе того, далѣе, что онъ познаетъ себя со стороны своей потенціальности, онъ производитъ изъ себя матерію міра элементовъ (Cf. Guilel. Paris. De universo, ps. 1. zol. 18, col. 4, ed, Nuremb. 1440).

20. Такимъ образомъ дѣятельный разумъ носитъ въ себѣ всѣ формы тѣлесныхъ вещей; изъ него онѣ вливаются затѣмъ въ произведенную имъ же матерію; такъ возникаютъ изъ матеріи и формы существующіе индивиды подлуннаго міра элементовъ. Дѣятельный разумъ производитъ однако формы вещей не изъ

себя одного; онѣ сначала истекаютъ отъ Бога въ первую интеллигенцію, затѣмъ нисходятъ отъ нея чрезъ далѣе слѣдующія интеллигенціи вплоть до дѣятельнаго разума; но въ концѣ-концовъ именно изъ него возникаютъ непосредственно тѣ формы, которыя въ соединеніи съ матеріей образуютъ единичныя существа.

21. Но формы могутъ вливаться изъ дѣятельнаго разума въ матерію лишь при томъ условіи, если матерія уже заранѣе предрасположена къ ихъ воспріятію. Это предрасположеніе осуществляется чрезъ рожденіе (generatio). Дѣйствіе же рожденія состоитъ не въ томъ, что оно производитъ вполнѣ законченное и совершенно однородное съ порождающимъ существо, а въ томъ, что оно лишь подготовляетъ, предрасполагаетъ матерію къ воспріятію существенной формы изъ дѣятельнаго разума, и только тогда, когда форма влилась изъ указаннаго источника въ подготовленную такимъ образомъ матерію, рожденное существо становится законченнымъ.

22. Какъ отъ Бога, первоисточника всякаго бытія, происходитъ вся міровая система, такъ въ Немъ же имѣетъ она и свою послѣднюю цѣль. Богъ есть первое, къ чему должны быть направлены желанія, и, какъ таковое, Онъ есть высшая конечная цѣль всѣхъ вещей. Этимъ и объясняется движеніе вселенной. Все стремится къ уподобленію съ Богомъ; а это стремленіе къ Богоуподобленію и есть какъ разъ причина движенія. Небесныя сферы въ своемъ вѣчномъ вращательномъ движеніи стремятся къ уподобленію управляющимъ ими интеллигенціямъ, а чрезъ это — къ Богоподобію; этого же стремятся достигнуть и вещи элементарнаго міра при помощи свойственныхъ имъ движеній и дѣятельности. Такъ оправдывается

аристотелевское положеніе, что Богъ движетъ лишь какъ „объектъ желаній“.

23. Однако не слѣдуетъ думать, что, разъ Богъ—первоисточникъ и конечная цѣль всякаго бытія, то и Его познаніе настолько всеобще, что простирается даже на индивиды, какъ таковые. Въ дѣйствительности этого не можетъ быть. Если, разсуждаетъ Авиценна, Богу приписать познаніе индивидуумовъ, подверженныхъ рожденію и разрушенію, или если допустить, что Богъ вообще познаетъ случайное, то тѣмъ самымъ въ божественное познаніе былъ бы внесенъ моментъ временности и измѣнчивости, что недопустимо. Къ тому же единичное воспринимается въ своей единичности и случайное—въ своей случайности лишь чрезъ посредство чувствъ; Богу же не свойственны ни чувственное познаніе, ни способность воображенія.

24. Такимъ образомъ, объектомъ божественнаго познанія является только всеобщее. Богъ, какъ принципъ всѣхъ вещей, познаетъ лишь всеобщее, всеобщія формы и законы сущаго. Частное познаетъ Онъ не въ его обособленности, но лишь постольку, поскольку оно содержится, какъ въ своей основѣ, во всеобщемъ. На это, пожалуй, можно возразить, что вѣдь такимъ образомъ ограничивается божественное познаніе; но подобное возраженіе не имѣетъ подъ собой почвы; въ самомъ дѣлѣ, признанія объектомъ божественнаго мышленія всеобщихъ основъ вполнѣ достаточно, чтобы удержать познаніе Бога на всей высотѣ совершенства, дальнѣйшее же его расширеніе привело бы, какъ мы уже и видѣли, какъ разъ къ обратному, — къ тому, что оно потеряло бы въ своемъ совершенствѣ.

25. Въ связи съ ограниченіемъ божественнаго познанія сферою всеобщаго стоитъ и другое положеніе: божественное провидѣніе равнымъ образомъ простирается

лишь на всеобщее, на всеобщіе сущности и законы дѣйствительнаго, но оно не касается индивидуальнаго и случайнаго, какъ таковаго. Лишь поскольку индивидуальное подчинено необходимымъ законамъ теченія міровой жизни, можно сказать, что оно включается въ кругъ божественнаго провидѣнія. Попеченія же Бога объ отдѣльныхъ существахъ, Его руководства на пути достиженія ими цѣли своего бытія, допустить нельзя.

26. Человѣческую душу Авиценна понимаетъ вмѣстѣ съ Аристотелемъ какъ существенную форму тѣла. Далѣе, онъ полагаетъ различіе между силами души, которыя связаны съ тѣломъ и имъ обусловлены, и интеллектомъ, въ которомъ видитъ силу, возвышающуюся надъ тѣлеснымъ организмомъ и поэтому дѣйствующую безъ органа. Доказательства въ пользу сверхъорганическаго, нематеріальнаго характера интеллекта онъ заимствуетъ у Аристотеля. Затѣмъ отсюда выводится заключеніе, что душа, имѣя независимую отъ тѣла, нематеріальную силу и дѣятельность, должна имѣть и бытіе нематеріальное, независимое отъ организма.

27. Что касается въ частности разума, то, допустивъ предварительно различіе между разумомъ возможнымъ и дѣятельнымъ, Авиценна приписываетъ индивидуальной душѣ лишь возможный разумъ, какъ ея основную силу. Дѣятельный же разумъ, по его мнѣнію, напротивъ, есть отдѣленный отъ индивидуальной души, въ себѣ сущій принципъ. Какъ таковой, онъ всеобщъ и единъ во всѣхъ людяхъ. Спрашивается, что же надо мыслить подъ этимъ единымъ, всеобщимъ, дѣятельнымъ разумомъ? Отвѣтъ ясенъ: онъ есть не что иное, какъ тотъ всеобщій дѣятельный разумъ, который замыкаетъ снизу цѣпь міровыхъ интеллигенцій и изъ котораго формы вливаются въ матерію.

28. Соотвѣтственно этому и процессъ человѣческаго познанія долженъ быть понимаемъ по аналогіи съ процессомъ возникновенія вещей въ элементарномъ мірѣ. Потенціальный разумъ можно сравнить съ матеріей. Въ него дѣятельный разумъ влагаетъ въ качествѣ формъ познанія тѣ самыя формы, которыя въ матеріи осуществляются какъ формы бытія, и такимъ образомъ возводитъ его отъ потенціальности къ актуальности познанія. Результатомъ этого процесса является *Intellectus in actu* или *in effectu* — дѣйствительное познаніе. Слѣдовательно, то, что мы называемъ познавательною дѣятельностью, есть обращеніе потенціальнаго разума къ дѣятельному, чтобы получить отъ него умопостигаемый образъ (species) вещи, на которую направлено познаніе.

29. Но для этого необходимо подготовленіе или предрасположеніе, которое осуществляется при помощи чувственнаго представленія (phantasma). Какъ матерія при зарожденіи должна быть предрасположена естественными факторами къ воспріятію формы изъ дѣятельнаго разума, такъ и потенціальный разумъ долженъ быть подготовленъ чувственнымъ представленіемъ къ тому, чтобы получить отъ дѣятельнаго разума умопостигаемый образъ (species), соотвѣтствующій этому представленію.

30. Здѣсь опять слѣдуетъ различать между *intellectus infusus* и *intellectus adeptus*. Не всякое интеллектуальное познаніе пріобрѣтается на почвѣ и подъ условіемъ чувственнаго представленія; есть истины, которыя непосредственно и безъ подготовки вливаются изъ активнаго разума въ душу, такъ какъ онѣ сами являются условіемъ всего остального познанія, вырабатываемаго на основѣ чувственнаго опыта, путемъ умозаключенія. Это — высшія основоположенія разума. Они

называются intellectus infusus, а остальныя познанія, пріобрѣтаемыя нами на почвѣ этихъ принциповъ, при посредствѣ чувственнаго представленія, носятъ названіе intellectus adeptus.

31. Однако въ понятіе „пріобрѣтеннаго разума" не слѣдуетъ влагать той мысли, что однажды усвоенныя познанія сохраняются въ его нѣдрахъ. Такъ называемой интеллективной памяти не существуетъ, потому что память существеннымъ образомъ связана съ тѣлеснымъ органомъ. Значеніе образованія и заучиванія можетъ состоять лишь въ томъ, что, благодаря имъ, потенціальный разумъ дѣлается все болѣе и болѣе способнымъ обращаться каждое мгновеніе къ активному разуму, чтобы получать отъ него умопостигаемые образы (species).

32. Такое понятіе о способѣ человѣческаго познанія влечетъ за собою тотъ выводъ, что разумъ проникаетъ во внутреннее содержаніе природы, потому что потенціальный интеллектъ черпаетъ изъ активнаго какъ разъ тѣ формы, которыя осуществлены въ природѣ и составляютъ сущность вещей. Вотъ почему съ полнымъ правомъ можно сказать, что intellectum in actu по своему бытію есть то же самое, что intellectus in actu, и что познавая, разумъ въ сущности не познаетъ ничего такого, что находилось бы внѣ его, но всегда познаетъ только самого себя, свое собственное содержаніе.

33. Кромѣ этого обыкновеннаго естественнаго способа познанія Авиценна признаетъ еще высшее мистическое познаніе. Такъ какъ душа стоитъ въ непосредственномъ общеніи съ всеуправляющимъ активнымъ разумомъ, то можетъ случиться, что изъ послѣдняго въ душу проникаютъ знанія совершенно особымъ образомъ, помимо обычныхъ способовъ мышленія. Такія знанія обязаны своимъ происхожденіемъ необычайному

озаренію со стороны активнаго разума и имѣютъ поэтому не раціональную, а мистическую природу.

34. На такомъ мистическомъ познаніи покоится пророчество. Пророческое познаніе развивается въ обратномъ порядкѣ по сравненію съ обычнымъ интеллектуальнымъ познаніемъ. Въ то время, какъ послѣднее движется отъ чувственныхъ образовъ фантазіи къ умопостигаемому, первое, напротивъ, начинаетъ съ умопостигаемаго, изливающагося въ душу безъ помощи чувствъ, и переходитъ затѣмъ чрезъ воображеніе къ чувственнымъ образамъ, чтобы облечь въ нихъ умопостигаемыя истины и приспособить ихъ такимъ образомъ къ пониманію народа.

35. Мистическое познаніе есть наивысшая ступень, какой вообще въ состояніи достигнуть человѣкъ. Оно приноситъ съ собою наивысшее блаженство. Но оно доступно человѣку лишь въ томъ случаѣ, если душа его подготовлена къ этому морально чистой и святой жизнью. Мистическое озареніе, исходящее отъ дѣятельнаго разума, требуетъ достойнаго, чистаго вмѣстилища для воспріятія его откровеній. Если же это условіе дано, то чрезъ посредство активнаго разума душа не только можетъ возвыситься до необычайнаго познанія, но можетъ получить даже способность необычной дѣятельности. Въ этомъ случаѣ пророкъ становится въ то же время и чудотворцемъ.

36. Авиценна твердо стоитъ за безсмертіе души и въ доказательство ссылается на ея нематеріальность. Напротивъ, въ воскресеніе тѣлъ, какъ о немъ учитъ Коранъ, слѣдуетъ, по его мнѣнію, вѣрить лишь съ точки зрѣнія религіи; но философски это положеніе ложно. Съ философской точки зрѣнія оно можетъ быть понимаемо только въ смыслѣ образнаго выраженія идеи без-

смертія души; этимъ способомъ выраженія долженъ пользоваться пророкъ, чтобы приспособить къ пониманію народа ученіе о безсмертіи души.

b) Въ Испаніи.

Авемпасъ, Аверроэсъ и Абубацеръ.

1. Въ Испаніи расцвѣтъ арабской философіи наступилъ позже, чѣмъ на Востокѣ. Хотя говорятъ, что уже при Омайядахъ, особенно при Гакемѣ II въ X вѣкѣ, въ въ Испаніи появились знаменитые философы, но объ ихъ ученіи мы ничего не знаемъ; не упоминаютъ о немъ и позднѣйшіе арабскіе философы Испаніи. Лишь послѣ того, какъ въ концѣ XI вѣка Морабеты овладѣли Испаніей, въ началѣ XII столѣтія появляется философъ, часто упоминаемый христіанскими схоластиками. Это — Авемпасъ.

2. Авемпасъ (Ибнъ Бадше) родился въ Сарагоссѣ и извѣстенъ какъ врачъ, поэтъ и философъ. Онъ жилъ при дворѣ Морабетовъ и въ 1138 году былъ отравленъ своими соперниками. Имъ были написаны мелкіе (большею частью утерянные) трактаты,. изъ которыхъ Мункъ (Melanges etc., стр. 386) называетъ слѣдующіе: *Логическіе трактаты*, сочиненіе *О душѣ*, *Руководство отшельника (Régime du solitaire)*, *О связи интеллекта съ человѣкомъ* и *Прощальное письмо* (*Epistola expeditionis*).

3. Сочиненіе Руководство отшельника, главное содержаніе котораго сообщаетъ Мункъ, трактуетъ о постепенномъ восхожденіи души отъ инстинктивный дѣятельности, которую она раздѣляетъ съ животными, чрезъ

послѣдовательное освобожденіе отъ матеріальности и потенціальности къ познанію отдѣленныхъ формъ, въ чемъ Авемпасъ видитъ блаженство человѣка. Полагаютъ, что *Intellectus materialis* Авемпасъ отождествлялъ съ *Virtus imaginativa*.

4. Несравненно большее значеніе, чѣмъ Авемпасъ, имѣетъ Аверроэсъ (Ибнъ Рошдъ).

Онъ родился въ 1126 году въ Кордовѣ, гдѣ его отецъ былъ главнымъ судьею и верховнымъ священникомъ. Сначала Аверроэсъ изучалъ теологію и юриспруденцію, потомъ медицину, математику и философію. Послѣ смерти отца онъ занялъ какъ его почетное положеніе, такъ и всѣ его должности. Посвящая такъ много времени своей политической карьерѣ, онъ не оставлялъ научныхъ занятій и написалъ въ Севильѣ большую часть своихъ сочиненій, доставившихъ ему извѣстность у потомковъ. Уже въ преклонномъ возрастѣ онъ получилъ отъ калифа Юсуфа-эль-Мансуръ назначеніе на постъ намѣстника Испаніи, но вскорѣ затѣмъ былъ обвиненъ за философское еретичество, какъ атеистъ и человѣкъ, не уважающій религій, отлученъ отъ мечети и изгнанъ. Впослѣдствіи онъ снова былъ возстановленъ въ своихъ правахъ, и, приглашенный въ Марокко въ качествѣ лейбъ-медика, умеръ тамъ въ 1198 г.

5. Аверроэсъ особенно прославился своими комментаріями къ сочиненіямъ Аристотеля, которые доставили ему прозваніе „*Комментатора*“. Многія изъ аристотелевскихъ произведеній онъ комментировалъ трижды: въ видѣ краткихъ парафразъ, въ видѣ комментаріевъ средняго объема и, наконецъ, въ видѣ (составленныхъ позже) обстоятельныхъ комментаріевъ.

Въ этомъ троякомъ видѣ и сохранились комментаріи къ *Analyt. post.*, *Физикѣ*, къ сочиненію *De coelo* и къ книгамъ *De anima* и *Метафизикѣ*. Къ прочему со-

хранились лишь мелкіе парафразы и комментаріи. „Греческихъ оригиналовъ аристотелевскихъ сочиненій Аверроэсъ не зналъ: онъ не понималъ ни греческаго ни сирскаго языка. Тамъ, гдѣ арабскіе переводы были неясны или невѣрны, онъ могъ отгадывать истинную мысль Аристотеля, лишь исходя изъ общаго смысла его ученія“.

6. Кромѣ комментаріевъ Аверроэсу принадлежатъ и другія сочиненія, изъ которыхъ наиболѣе важны слѣдующія. a) *Tehafot al Tehafot* (*Destructio destructionis*), критика альгацелевскаго *Опроверженія философовъ,* о которомъ рѣчь будетъ позже; b) *Quaesita in libros logicae Aristotelis;* c) *Трактаты по физикѣ* (о проблемахъ аристотелевской физики); d) *Epistola de connexione intellectus abitracti cum homine;* e) *De animae beatitudine;* f) *De intellectu possibils vel materiali* (сохранилось только въ еврейскомъ переводѣ); g) *О согласіи религіи съ философіей* (также на еврейскомъ яз.); h) *Объ истинномъ смыслѣ религіозныхъ догмъ, или пути для доказательства ихъ,* и т. д. [1]).

7. Аверроэсъ былъ преисполненъ величайшаго удивленія и уваженія, доходившаго почти до обоготворенія, къ Аристотелю и его философіи. Онъ полагалъ, что изре-

1) Философскія сочиненія Аверроэса сначала были напечатаны на латинскомъ языкѣ въ 1472 г., а затѣмъ печатались очень часто, большею частью съ аристотелевскими произведеніями. Спеціально объ Аверроэсѣ говорятъ Leberecht (Magazin für die Lit. des Auslandes, 1842. Nr. 79, ff.); E. Renan, Averroës et l'Averroisme, Par. 1852. Русскій переводъ въ собраніи сочиненій Ренана подъ редакціей Михайлова, 1902 г. T. III. Munk, Dict. III, p. 157 ff, и Melanges, p. 418 ff.

[G. M. Manser, Das Verhältniss von Glauben und Wissen bei Averroë (Jahrbuch f. Philosophie und speculat. Theologie 1910, XXIV, 398—408; XXV, 596 — 612). L. Gauthier. La theorie d'ibn Rochd (Averroës) sur les rapports de la religion et de la philosophie. (Publication de l'ècole des lettres d'Alger, T. XLI) Paris, 1909.]

ченія Аристотеля изъ всѣхъ, дошедшихъ до арабовъ отъ древнихъ философовъ,—самыя ясныя и самыя достовѣрныя; въ своемъ мышленіи Аристотель пошелъ такъ далеко, какъ только могъ когда-либо пойти человѣкъ, и долженъ быть разсматриваемъ поэтому, какъ единственный руководитель въ философскихъ изслѣдованіяхъ. Его ученіе для Аверроэса—образецъ высшей мудрости, его разумъ—предѣльная граница человѣческой мощи; онъ данъ человѣчеству самимъ Провидѣніемъ, чтобы показать на примѣрѣ, каково наивысшее человѣческое совершенство. Въ его сочиненіяхъ нельзя указать заблужденій.

8. Сообразно съ этимъ и въ своемъ собственномъ ученіи Аверроэсъ всюду тѣсно примыкаетъ къ Аристотелю. Но способъ пониманія и толкованія Аристотелевской логики, физики и метафизики у него въ общемъ и цѣломъ довольно близокъ къ толкованію Авиценны. Только въ психологіи замѣтно значительное расхожденіе обоихъ философовъ. Чтобы избѣжать повторенія, мы не будемъ больше касаться тѣхъ пунктовъ, въ которыхъ Аверроэсъ сходится съ Авиценной, какъ, напр., ученія о вѣчности міра, объ интеллигенціяхъ, стоящихъ между міромъ и Богомъ, и т. п.; мы отмѣтимъ только то, въ чемъ Аверроэсъ уклоняется отъ Авиценны.

9. Сюда относится прежде всего иное, чѣмъ у Авиценны, пониманіе Аверроэсомъ процесса образованія субстанцій въ элементарномъ мірѣ. По ученію Авиценны, какъ мы знаемъ, единичныя существа возникаютъ въ элементарномъ мірѣ вслѣдствіе того, что изъ активнаго разума формы истекаютъ въ матерію. Аверроэсъ, напротивъ, утверждаетъ, что формы естественныхъ вещей въ видѣ потенцій уже заключены въ матеріи, а, слѣдовательно, вещи возникаютъ потому, что черезъ воздѣйствіе активной причины эти формы, такъ сказать, из-

влекаются изъ матеріи, переходятъ изъ состоянія потенціальности въ актуальность. Допущеніе того, говоритъ онъ, что формы извнѣ привходятъ въ матерію, было бы равносильно признанію творенія изъ ничего, что невозможно.

10. Въ отношеніи божественнаго познанія Аверроэсъ сходится съ Авиценной въ томъ, что Богъ не познаетъ индивидуальныхъ вещей, какъ таковыхъ, но онъ не хочетъ понимать божественнаго познанія и по аналогіи съ познаніемъ универсальнаго, приписывая ему еще высшую степень совершенства. Богъ познаетъ въ собственномъ смыслѣ только Самого Себя таковымъ, каковъ Онъ въ дѣйствительности; стоящее ниже Его Онъ познаетъ не въ томъ видѣ, въ какомъ оно дѣйствительно существуетъ, но только въ Себѣ Самомъ, поскольку оно содержится въ Немъ, какъ въ своей основѣ. Поэтому-то божественное Провидѣніе простирается лишь на всеобщій ходъ міровой жизни, но не на единичное.

11. Въ психологіи Аверроэсъ дѣлаетъ крупный шагъ впередъ по сравненію съ Авиценной. Онъ отдѣляетъ отъ индивидуальной души не только активный, но и потенціальный разумъ, разсматривая его какъ совершенно отличный отъ души принципъ. Онъ утверждаетъ, что не только разумъ дѣятельный, но и возможный — одинъ во всѣхъ людяхъ, и что, слѣдовательно, отдѣльные люди разумны и способны познавать какъ въ возможности, такъ и въ дѣйствительности, лишь поскольку они причастны этому единому всеобщему разуму.

12. Въ ряду интеллигенцій, являющихся посредствующимъ звеномъ между Богомъ и міромъ, на послѣдней и низшей ступени стоитъ всеобщій дѣятельный разумъ. Онъ передается отдѣльнымъ людямъ, и только вслѣдствіе того, что онъ имъ передается, послѣдніе

обладаютъ способностью интеллектуальнаго познанія. Однако то обстоятельство, что активный разумъ сообщается людямъ, не предполагаетъ еще потенціальнаго разума въ индивидуальной душѣ человѣка. Напротивъ, этотъ всеобщій дѣятельный разумъ, сообщаясь человѣку, самъ становится въ то же время его потенціальнымъ разумомъ, такъ что и дѣятельный, и возможный разумъ отдѣльнаго человѣка сводятся къ всеобщему объективному дѣятельному разуму.

13. Если Авиценна, признавъ за человѣческой душой, по крайней мѣрѣ, потенціальный разумъ, какъ свойственную ей существенную силу, могъ вслѣдствіе этого удержать мысль о существенномъ различіи между человѣческой и животной душой, то по Аверроэсу человѣческая душа,— ибо за ней, какъ за индивидуальной душой, не признается интеллектуальной силы,— отличается отъ души животнаго не по существу, но лишь по степени. Она отличается отъ послѣдней, по Аверроэсу, только такъ называемымъ *пассивнымъ разумомъ*, подъ которымъ понимается способность различать и сравнивать индивидуальныя представленія (vis cogitiva христіанскихъ схоластиковъ). Этотъ пассивный разумъ представляетъ собою, однако, только одинъ изъ моментовъ чувственной способности познанія и въ своей дѣятельности связанъ поэтому съ мозгомъ, такъ что онъ не можетъ составить никакого существеннаго различія между душой человѣка и чисто животной душой.

14. На вопросъ, дальше, какимъ образомъ объективный дѣятельный разумъ сообщается человѣку и обусловливаетъ въ немъ познаніе, Аверроэсъ отвѣчаетъ слѣдующимъ образомъ. Какъ формы не истекаютъ изъ дѣятельнаго разума въ матерію, а будучи вложены въ нее потенціально, лишь извлекаются изъ нея активнымъ

интеллектомъ, какъ движущимъ принципомъ, такъ и человѣческое познаніе не можетъ основываться на томъ что умопостигаемый образъ (Species) истекаетъ изъ дѣятельнаго разума въ нашу душу; по существу оно покоится на томъ, что дѣятельный разумъ абстрагируетъ отъ чувственныхъ представленій, въ извѣстной мѣрѣ выводитъ изъ нихъ содержащуюся въ нихъ потенціально умопостигаемую идею.

15. Разъ дѣло обстоитъ такъ, то для объясненія генезиса интеллектуальнаго познанія прежде всего необходимо допустить, что въ наличности имѣются чувственныя представленія и что они такъ называемымъ пассивнымъ разумомъ надлежащимъ образомъ подготовлены къ тому, чтобы дѣятельный разумъ могъ воздѣйствовать на нихъ. Но если чувственное представленіе дано, то находящійся въ человѣкѣ активный разумъ своей абстрагирующей дѣятельностью извлекаетъ изъ этого представленія умопостигаемый образъ (Species). Носитель, субъектъ этой умопостигаемой формы познанія не можетъ быть, въ свою очередь, не чѣмъ инымъ, какъ только самимъ дѣятельнымъ разумомъ. Поскольку же онъ является носителемъ или субъектомъ этого умопостигаемаго образа, онъ есть въ то же время и возможный, или, какъ выражается Аверроэсъ, матеріальный разумъ. Если, такимъ образомъ, въ человѣкѣ, благодаря дѣятельности активнаго разума, создается умопостигаемый образъ, то съ этимъ человѣкомъ соединяется eo ipso разумъ потенціальный по той формѣ, которую онъ принялъ въ мыслимомъ умопостигаемомъ образѣ. Такъ достигаетъ человѣкъ участія въ единомъ, всеобщемъ разумѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и въ дѣйствительномъ познаніи.

16. Отсюда сами собой вытекаютъ слѣдующіе выводы.

a) Очевидно, во-первыхъ, что самодѣятельность человѣка при познаваніи проявляется только въ подготовленіи, при помощи пассивнаго разума, фантазмъ, чувственныхъ представленій, необходимыхъ для дѣятельности активнаго разума. Все за этимъ слѣдующее и этимъ обусловленное есть космическій процессъ, разыгрывающійся въ пассивномъ разумѣ, какъ носителѣ, безъ его, однако, содѣйствія.

b) Во-вторыхъ, ясно, что различіе людей по духовнымъ способностямъ и по научному образованію ни въ коемъ случаѣ не можетъ касаться самого разума. Въ данномъ отношеніи люди различаются большимъ или меньшимъ совершенствомъ пассивнаго разума, такъ какъ только его дѣятельность индивидуальна, процессъ же интеллектуальнаго познанія, напротивъ, есть процессъ чисто космическій, развивающійся сообразно съ съ качествомъ дѣятельности разума пассивнаго.

c) Въ-третьихъ, индивидуумъ достигаетъ участія въ потенціальномъ разумѣ всегда только сообразно той опредѣленной формѣ познанія, которая создается абстрагирующей дѣятельностью активнаго разума. Въ извѣстномъ смыслѣ можно поэтому сказать, что потенціальный разумъ и одинъ и тотъ же, и различенъ во всѣхъ людяхъ. Онъ одинъ и тотъ же во всѣхъ по своему бытію, онъ различенъ въ разныхъ людяхъ по формѣ своей.

17. Результатомъ всего развитія человѣческаго познанія служитъ *пріобрѣтенный разумъ* (*intellectus adeptus*). А такъ какъ развитіе познанія у отдѣльныхъ лицъ различно, то и пріобрѣтенный разумъ у разныхъ людей различенъ. Онъ, далѣе, преходящъ въ нихъ, какъ и сами индивидуумы, только въ человѣческомъ родѣ, какъ въ цѣломъ, онъ вѣченъ и неизмѣненъ, потому что въ человѣческомъ родѣ, какъ совокупности, познаніе и науки всегда дѣйствительно существуютъ.

18. Познаніе, пріобрѣтенное разумомъ, простирается ближайшимъ образомъ на умопостигаемое въ чувственномъ, потому что оно извлекается изъ фантазмъ, благодаря абстрагирующей дѣятельности активнаго разума. Но такъ какъ дѣятельный разумъ стоитъ въ существенной связи съ отдѣленными интеллигенціями, то черезъ него человѣкъ можетъ возвыситься и до познанія этихъ послѣднихъ. Это и будетъ наивысшей ступенью человѣческаго развитія. Въ такомъ познаніи состоитъ, по Аверроэсу, высшее блаженство человѣка. Достигнувъ этой ступени познанія, человѣкъ становится подобенъ Богу; онъ познаетъ всѣ вещи такъ, какъ онѣ существуютъ; онъ достигаетъ тогда высшей степени совершенства, а вмѣстѣ съ тѣмъ и высшей степени блаженства.

19. Путь къ этому—изученіе спекулятивныхъ наукъ и главнымъ образомъ философіи. Мистическій путь Аверроэсъ отвергаетъ. Только наука ведетъ къ цѣли. Но здѣсь необходимъ постоянный, неустанный умственный трудъ. Поэтому Высшее доступно только величайшимъ умамъ, да и они обычно достигаютъ этой цѣли лишь въ преклонномъ возрастѣ. Но если бы Высшее было доступно всѣмъ безъ различія, то оно не было бы тогда Высшимъ. Вотъ почему философія есть благороднѣйшее занятіе, какому только можетъ посвятить себя человѣкъ.

20. Что же касается отношенія философіи къ религіи, то религія составляетъ, несомнѣнно, предпосылку философіи; кто не былъ предварительно преданъ закону и религіи, тотъ не можетъ проникнуть въ святилище истины. Но религія содержитъ истину только въ образахъ; философъ долженъ стремиться къ познанію чистой истины. Въ такомъ углубленіи познанія и состоитъ свойственная философу религія, ибо нѣтъ

культа болѣе угоднаго Богу, какъ познаніе Его твореній, которое ведетъ къ познанію Его Самого въ полнотѣ Его существа.

21. Безсмертіе души, по мнѣнію Аверроэса, съ философской точки зрѣнія является химерой. Вѣдь индивидуальная душа, какъ мы знаемъ, не отличается существенно отъ души животныхъ. Во всѣхъ своихъ функціяхъ она связана съ тѣлеснымъ организмомъ. Ее нельзя, слѣдовательно, представлять себѣ въ видѣ бытія нематеріальнаго, а если она не есть таковое, то не можетъ быть и лично безсмертной. Только всеобщій разумъ, единый во всѣхъ людяхъ, безсмертенъ въ своемъ объективномъ единствѣ, но не индивидуальная душа. Не отдѣльный человѣкъ, а родъ человѣческій, какъ таковой, вѣченъ и непреходящъ. Разсказы о загробной жизни и о нашихъ судьбахъ по смерти—пустыя басни.

22. Этотъ выводъ противорѣчитъ, конечно, ученію религіи. Но его надо удержать только въ качествѣ философской истины; съ точки зрѣнія религіозной вѣры слѣдуетъ признать за истину противоположное ученіе. Единство интеллекта во всѣхъ людяхъ, изъ котораго вытекаетъ смертность индивидуальной души, есть необходимый выводъ философскаго изслѣдованія; какъ таковой, но только какъ таковой, онъ долженъ быть удержанъ. Съ точки зрѣнія вѣры Аверроэсъ признаетъ истиннымъ противоположное. То же самое правило должно соблюдаться во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, гдѣ философія сталкивается съ религіей. Выступать враждебно противъ религіи философъ никогда не долженъ.

23. Вотъ что можно сказать объ Аверроэсѣ. Намъ остается еще бросить взглядъ на старшаго современника его, Абубацера (Ибнъ-Тафейль), который, какъ говорятъ, состоялъ въ дружественныхъ отношеніяхъ съ Аверроэсомъ. Родился онъ въ Андалузіи въ 1100 г.,

и былъ извѣстенъ какъ врачъ, математикъ, философъ и поэтъ. Умеръ въ Марокко въ 1185 году. Онъ написалъ сочиненіе, озаглавленное *Haji Ibn Iokdahn*, *т.-е. Живущій, сынъ бодрствующаго.* Эйхгорнъ издалъ его въ 1783 г. въ нѣмецкомъ переводѣ подъ заглавіемъ *Der Naturmensch (Естественный человѣкъ)* [1]. Это произведеніе — философскій романъ. Въ немъ разсказывается, какъ одинъ человѣкъ (Ибнъ-Іокданъ), съ юныхъ лѣтъ живя на необитаемомъ островѣ, вполнѣ самостоятельно достигъ истиннаго познанія и даже возвысился до его высшей ступени — до познанія созерцательнаго.

24. Интересенъ разсказъ о томъ, какъ этотъ одинокій человѣкъ дошелъ сначала до познанія умопостигаемыхъ формъ тѣлъ, потомъ до познанія Бога и души, какъ практиковалъ онъ различные искусственные способы — верченіе по кругу, сидѣніе въ теченіе цѣлаго дня съ опущенной головой и закрытыми глазами, — чтобы привести себя въ состояніе экстаза и возвыситься такимъ образомъ до непосредственнаго созерцанія Божества. Мы не можемъ здѣсь, конечно, останавливаться на деталяхъ романа; скажемъ только, что Іокданъ счастливо достигаетъ высшей ступени познанія и что онъ получаетъ возможность по собственному желанію приводить себя въ состояніе экстаза.

25. Что же касается тенденціи романа, то она сводится къ стремленію показать, что естественное постепенное развитіе человѣческаго познанія ведетъ къ тѣмъ же самымъ результатамъ, что и религія, но религія въ символической оболочкѣ предлагаетъ то, что на высшей ступени человѣческаго познанія созерцается въ

---

[1] Еще раньше издалъ его Pococke подъ заглавіемъ Philosophus autodidactus съ латинскимъ переводомъ, Oxford, 1671. Потомъ сдѣланы были англійскіе, голландскіе и нѣмецкіе переводы.

своей абсолютной чистотѣ. Въ заключеніе своего романа авторъ разсказываетъ, что когда случайно одинъ чужестранецъ (Азалъ) прибылъ на островъ и сталъ излагать Іокдану ученія Корана, а Іокданъ описалъ ему свои собственныя мистическія откровенія, то оба къ своему удивленію увидѣли, что они другъ съ другомъ совершенно согласны.

По возвращеніи къ обществу, Іокданъ удостовѣряется, на основаніи собственнаго опыта, что пророкъ долженъ излагать свое ученіе въ символической формѣ вслѣдствіе совершенной неспособности народа воспринимать истину, выраженную не въ образахъ, а какимълибо инымъ путемъ.

2. Арабская религіозная философія.

Ученіе мотекаллеминовъ и мотазилитовъ.

1. Выше было уже сказано, какъ и какимъ образомъ позитивная догматика арабовъ въ борьбѣ противъ еретическихъ „философовъ“ мало-по-малу превратилась въ своего рода религіозную философію, имѣвшую своей цѣлью обосновать философски главнѣйшіе тезисы Корана. Сюда относятся: сотвореніе и начало міра, единство и безтѣлесность Бога, множественность Его атрибутовъ, провидѣніе, понимаемое въ смыслѣ безусловнаго рока, и воскресеніе тѣла.

2. Но для построенія подобныхъ доказательствъ мотекаллемины совсѣмъ не были намѣрены становиться на точку зрѣнія аристотелевской метафизики; да оно и понятно: вѣдь именно на основѣ метафизики Аристотеля „философы“ добыли результаты, противорѣчащіе даннымъ Корана, — ученіе о вѣчности міра, огра-

ниченіе божественнаго провидѣнія, отрицаніе множественности божественныхъ атрибутовъ и т. д. Напротивъ, мотекаллемины понимали, что для достиженія намѣченной цѣли имъ слѣдуетъ положить въ основу своего ученія иные метафизическіе принципы. Итакъ, посмотримъ, каковы были эти метафизическіе принципы мотекаллеминовъ. Моисей Маймонидъ въ своемъ „Moreh Nevochime" (Ps 1. c. 73, 74) дѣлаетъ слѣдующее сообщеніе относительно этого.

3. Сущность тѣлъ, по мотекаллеминамъ, сводится не къ матеріи и формѣ, а къ атомамъ. Тѣло въ сущности есть только собраніе и соединеніе атомовъ. То, что мы называемъ рожденіемъ, есть соединеніе, а то, что мы называемъ разрушеніемъ, есть раздѣленіе атомовъ. Соотвѣтственно этому тѣло, какъ таковое, не есть субстанція, но только соединеніе субстанцій; а субстанціями, въ собственномъ смыслѣ, являются атомы. Но такъ какъ онѣ въ качествѣ атомовъ недѣлимы, то и не обладаютъ количествомъ. Количество возникаетъ какъ результатъ ихъ соединенія въ тѣла. Поэтому же и акциденціи принадлежатъ не тѣлу, какъ таковому,—ибо оно не есть субстанція,—но его атомамъ. Какъ снѣгъ бѣлъ потому, что бѣлы всѣ его частички, такъ и тѣло, напримѣръ, живетъ только благодаря тому, что живутъ его части или атомы, только благодаря тому чувствуетъ, что чувствуютъ всѣ его атомы и т. д.

4. Всѣ атомы однородны, между ними нѣтъ никакого специфическаго различія. То же самое нужно сказать и о тѣлахъ, состоящихъ изъ атомовъ. Нѣтъ никакихъ опредѣленныхъ специфическихъ природныхъ свойствъ, которыми тѣлесныя существа отличались бы другъ отъ друга. Между индивидами различныхъ родовъ, въ сущности, нѣтъ большаго различія, чѣмъ между индивидами одного рода. Все различіе тѣлесныхъ

вещей можетъ быть лишь акциденціальнымъ: однѣ акциденціи обусловливаютъ его. И именно поэтому нѣтъ естественныхъ или специфическихъ акциденцій, которыя были бы присущи тому или иному атому по преимуществу, но съ каждымъ атомомъ можетъ связываться любая акциденція.

5. Однако никакая субстанція не можетъ быть безъ акциденцій. Какъ акциденцію безъ субстанціи, такъ и субстанцію безъ акциденціи мыслить нельзя. Если субстанціи не присуща положительная акциденція, то eo ipso ей свойственно отсутствіе этой акциденціи, а это отсутствіе есть въ свою очередь акциденція. Если субстанціи не свойственна, напр., положительная акциденція жизни, то ей необходимо свойственна отрицательная акциденія смерти. Существованіе субстанціи обусловлено, слѣдовательно, акциденціями, какъ и обратно существованіе акциденцій субстанціей.

6. Всякая акциденція, однако, по своей природѣ преходяща и никогда не можетъ длиться подъ рядъ два момента, никогда не можетъ имѣть двухъ послѣдовательныхъ „теперь". Въ моментъ, слѣдующій за ея возникновеніемъ, она уже опять исчезла! Отсюда слѣдуетъ, что всякая акциденція въ каждый моментъ должна вновь создаваться, если только она должна имѣть длительный характеръ. И такъ какъ субстанція не можетъ быть безъ акциденціи, то и о ней можно сказать то же самое. Пребываемость субстанціи также покоится на томъ, что она въ каждый данный моментъ вновь создается.

7. Отсюда, въ свою очередь, слѣдуетъ, что существующимъ въ мірѣ вещамъ не можетъ быть приписано никакого принципа дѣятельности, никакой способности дѣйствовать. Вѣдь если бы атому была свойственна подобная способность, то она пребывала бы

въ немъ по крайней мѣрѣ такъ долго, какъ долго длится дѣятельность. Но это невозможно, потому что всякая способность — акциденція и, какъ таковая, абсолютно преходяща. Въ силу этого всякая дѣятельность и всякое движеніе, наблюдаемыя въ мірѣ, должны быть сведены непосредственно къ Богу. Самъ Богъ творитъ акциденціи дѣятельности и движенія и влагаетъ ихъ въ субстанціи.

8. Соотвѣтственно этому и связь между причиной и дѣйствіемъ, столь обычная въ мірѣ вещей, основывается не на дѣйствительномъ соотношеніи между ними но на томъ, что Богъ слѣдуетъ обыкновенію связывать съ опредѣленными, имъ причиняемыми дѣятельностями, опредѣленныя дѣйствія, также Имъ Самимъ производимыя. Ни одна акциденція, именно въ силу своей текучести, не можетъ перейти съ одного субъекта на другой. Такъ, напр., если опустить ткань въ черную краску, то послѣдняя не переходитъ на нее, но Богъ при погруженіи ткани въ красящій растворъ создаетъ въ ней акциденцію черноты, такъ какъ Онъ имѣетъ обыкновеніе при соотвѣтствующихъ обстоятельствахъ создавать эту акциденцію.

9. Изъ этого всеобщаго закона не исключенъ и человѣкъ. И онъ не самодѣятеленъ. Всѣ его функціи создаются непосредственно Богомъ и связаны другъ съ другомъ сообразно обыкновенію Бога опредѣленныя дѣйствія соединять съ опредѣленными причинами. Если, напр., человѣкъ пишетъ, то Богъ создаетъ четыре акциденціи, вся связь которыхъ состоитъ только въ одновременности бытія: желаніе привести въ движеніе перо, способность осуществить это желаніе, движеніе руки и движеніе самаго пера. Человѣческіе поступки во всей совокупности суть божественныя дѣйствія, безпрерывно творимыя Богомъ и распредѣлямыя среди людей. Со-

вершая какое-либо дѣло, человѣкъ является лишь слѣпымъ, пассивнымъ орудіемъ Бога.

10. Дальнѣйшее метафизическое положеніе мотекаллеминовъ состоитъ въ томъ, что потенціальность вовсе не предполагаетъ матеріи, какъ субъекта или носителя ея. Она состоитъ единственно въ томъ, что нѣчто можетъ быть и не быть, поскольку нашъ разумъ ни въ томъ, ни въ другомъ не находитъ никакого противорѣчія. Матерія, которая стояла бы, какъ субъектъ потеціальности, между недѣйствительнымъ и дѣйствительнымъ,—абсурдъ. Лишь только она разсматривается какъ нѣчто объективное, она уже не простая потенціальность, а что-то реальное. Понятіе потенціальности сводится такимъ образомъ къ простому понятію мыслимости.

11. Напротивъ, все, что мы можемъ представить себѣ при помощи силы нашего воображенія, отвѣчаетъ и требованіямъ разума. Такъ какъ все различіе вещей другъ отъ друга есть только акциденціальное, и Богъ съ каждымъ атомомъ можетъ соединить любую акциденцію, то и каждое существо можетъ быть инымъ, чѣмъ оно существуетъ въ дѣйствительности; какимъ мы можемъ представить его съ помощью силы воображенія, такимъ оно можетъ быть и дѣйствительно. Человѣкъ, напр., могъ бы быть величиной съ гору, имѣть нѣсколько головъ, могъ бы летать по воздуху и т. д. Все это возможно сообразно силѣ воображенія, слѣдовательно и сообразно разуму.

12. Безконечная величина въ дѣйствительности невозможна. Безконечно многое не можетъ существовать ни одновременно, ни послѣдовательно. Всякая дѣйствительная величина, всякое дѣйствительное число, какъ таковыя, опредѣленны, а слѣдовательно и ограничены. Кто допускаетъ реальность безконечной величины или безконечнаго числа, утверждаетъ тѣмъ самымъ нѣчто противорѣчивое. Поэтому-то и не можетъ быть рѣчи ни

о безконечности пространства, ни о безконечности времени. Тѣла состоятъ изъ атомовъ, число этихъ атомовъ ограничено, слѣдовательно и протяженность тѣлеснаго міра должна быть ограниченной. Равнымъ образомъ и время состоитъ изъ послѣдовательно смѣняющихся моментовъ, которые можно бы назвать атомами времени; а такъ какъ безконечное число подобныхъ атомовъ времени невозможно, то и оно должно быть ограниченно. Вотъ почему изъ науки необходимо совершенно изгнать такъ называемое „безконечное“, поскольку оно касается чиселъ и величинъ, времени и пространства.

13. Таковы основныя метафизическія понятія мотекаллеминовъ. На нихъ они строятъ затѣмъ свои доказательства основныхъ догматовъ Ислама. Прежде всего они стараются доказать сотвореніе и начало міра. Важнѣйшія доказательства, приводимыя ими, сводятся къ слѣдующему.

а) Кто допускаетъ вѣчность міра, тотъ въ рядѣ поколѣній долженъ отступать назадъ до безконечности, такъ какъ всегда одинъ индивидуумъ порождается другимъ. Онъ долженъ, слѣдовательно, допустить безконечный рядъ порождающихъ и порожденныхъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и безконечное время. Кто считаетъ, далѣе, субстанціи вѣчными и полагаетъ, что лишь акциденціи постоянно создаются вновь, тотъ долженъ это созиданіе акциденцій продолжить назадъ въ безконечность и тѣмъ снова допустить безконечное число созиданій и безконечное время. Но безконечный рядъ и безконечное время, какъ показано, невозможны. Слѣдовательно и міръ и субстанціи (атомы), изъ которыхъ онъ состоитъ, должны были имѣть начало и произойти путемъ творенія. Тѣмъ болѣе, что атомы въ мірѣ стоятъ другъ съ другомъ въ опредѣленной связи, въ то время какъ сами по себѣ они

подобнаго опредѣленнаго соединенія не требуютъ. Отсюда слѣдуетъ заключить, что это соединеніе осуществляется Богомъ, а разъ это такъ, то міръ не можетъ быть вѣчнымъ, онъ возникъ въ тотъ моментъ, когда Богъ соединилъ атомы въ міровыя тѣла.

b) Далѣе, всякая часть міра и всякое тѣло въ немъ могутъ быть иными, чѣмъ они существуютъ, ибо, какъ показано, что представляется возможнымъ въ силу способности воображенія, то возможно и по требованіямъ разума. Если тѣло имѣетъ опредѣленную величину, опредѣленную фигуру, занимаетъ опредѣленное мѣсто, существуетъ въ опредѣленное время, то въ этомъ нѣтъ ничего необходимаго; оно также хорошо могло бы имѣть иную величину, иную фигуру, могло бы занимать другое мѣсто, существовать въ другое время. Итакъ, необходимо допустить причину, въ силу которой тѣло имѣетъ именно эту величину, именно эту фигуру, существуетъ именно въ данномъ мѣстѣ и въ данное время, потому что подобная аппропріація (appropriatio) предполагаетъ аппропріатора (appropriator). Если же это такъ, то отсюда слѣдуетъ, что міръ созданъ и устроенъ этимъ аппропріаторомъ и что чрезъ себя онъ не можетъ имѣть вѣчнаго пребыванія, а напротивъ долженъ былъ имѣть начало.

c) Наконецъ всякій долженъ согласиться, что міръ, взятый въ себѣ, можетъ и существовать и не существовать. Но онъ существуетъ фактически; значитъ въ отношеніи міра существованіе перевѣшиваетъ несуществованіе. Этотъ перевѣсъ предполагаетъ того, кто его производитъ и обусловливаетъ бытіе міра, а не отсутствіе его бытія. Разъ это такъ, то существованіе міра есть нѣчто, обусловленное Богомъ. Слѣдовательно міръ существуетъ не чрезъ себя; и такимъ образомъ онъ существуетъ не вѣчно; онъ имѣлъ начало своего существо-

ванія, съ котораго именно онъ и сталъ существовать, будучи вызванъ къ бытію Богомъ.

14. Единство Бога мотекаллемины доказываютъ между прочимъ тѣмъ соображеніемъ, что если бы было два или нѣсколько боговъ, то одинъ изъ нихъ могъ бы создавать въ субстанціи одну акциденцію, другой—противоположную ей. Но тогда обѣ эти акциденціи или должны были бы существовать въ субстанціи одновременно, или должны бы были взаимно уничтожать другъ друга. Въ первомъ случаѣ истиннымъ было бы противорѣчивое, во второмъ мы имѣли бы субстанцію безъ акциденцій; но и то и другое невозможно.—Безтѣлесность Бога вытекаетъ для мотекаллеминовъ между прочимъ изъ того, что Богъ, если бы Онъ былъ тѣлесенъ, долженъ былъ бы имѣть опредѣленный образъ; а такъ какъ каждое тѣло можетъ имѣть любую фигуру, то пришлось бы допустить стоящаго выше Бога аппропріатора, который и давалъ бы Ему именно этотъ опредѣленный образъ; но тогда Богъ пересталъ бы быть первой и высшей причиной, которой Онъ является по самому своему понятію.

15. Отношеніе божественныхъ атрибутовъ къ божественной субстанціи мотекаллемины понимаютъ совершенно по аналогіи съ отношеніемъ акциденцій къ субстанціи, хотя они и не хотятъ разсматривать атрибуты, какъ собственно акциденціи. Они видятъ въ нихъ нѣчто привходящее къ божественной субстанціи, — superadditum substantiae,—а потому нѣчто отъ нея дѣйствительно отличное, а отсюда слѣдуетъ, далѣе, что и между собой они имѣютъ реальное различіе. Этимъ способомъ они надѣются примирить множественность божественныхъ свойствъ, о которой учитъ Коранъ, съ единствомъ божественной субстанціи, не растворяя эту множественность въ единствѣ божественнаго существа, какъ дѣла-

ли „философы“, и не теряя, наоборотъ, единства божескаго существа во множествѣ его свойствъ.

16. Что, наконецъ, касается провидѣнія, то его понятіе они опредѣляютъ совершенно въ духѣ Корана. Провидѣніе—это абсолютный рокъ. Все, совершающееся въ мірѣ, Богомъ не только заранѣе познано, но и предопредѣлено; слѣдовательно все происходитъ необходимо; нѣтъ ни случая, ни свободы. Всѣ человѣческія дѣла, добрыя и злыя, предопредѣлены; не во власти человѣка дѣлать и не дѣлать то или другое. Воля Божія руководствуется при этомъ не мудростью или справедливостью: Богъ поступаетъ съ абсолютнымъ произволомъ, и что Онъ дѣлаетъ, то справедливо, потому что Онъ дѣлаетъ это; Онъ никогда не можетъ совершить несправедливости. Равнымъ образомъ, что̀ бы ни случилось съ человѣкомъ, онъ никогда не имѣетъ права жаловаться на произволеніе Бога, ибо ничто не случается съ нимъ несправедливо. Богъ творитъ въ человѣкѣ какъ злое, такъ и доброе; однако, хотя человѣкъ и не можетъ сопротивляться злу, Богъ, не учиняя несправедливости, можетъ наказать его за содѣянное. Богъ можетъ даже наказать добраго и вознаградить злого, и человѣкъ не имѣетъ права жаловаться на такое произволеніе Бога. „Такъ хочетъ Богъ“ — вотъ всеобщій и безусловный лозунгъ.

17. Философскимъ обоснованіемъ такого понятія о провидѣніи для мотекаллеминовъ служитъ главный тезисъ ихъ метафизики, согласно которому вторичныя причины не имѣютъ собственной дѣятельности, но всякое движеніе и дѣятельность въ вещахъ обусловливаются единственно Богомъ. Если это такъ, то всѣ сотворенныя вещи — лишь слѣпыя орудія въ рукѣ Божіей, и Онъ можетъ пользоваться ими какъ и для какой цѣли Онъ хочетъ. Въ своей дѣятельности

Ему нѣтъ нужды держаться вѣчныхъ законовъ Своей мудрости, благости и справедливости. Въ своихъ твореніяхъ и чрезъ нихъ Онъ можетъ дѣлать, что хочетъ, располагать ими, какъ хочетъ, и это не будетъ несправедливостью по отношенію къ нимъ. Творенія стоятъ подъ абсолютнымъ рокомъ божественной воли; ничто не предоставлено ихъ собственному самоопредѣленію, потому что послѣдняго вовсе и не существуетъ. Наоборотъ, все предопредѣлено для нихъ божественной волей, такъ какъ она только въ нихъ и черезъ нихъ дѣятельна (Mos. Maim. Doct. perplex. ps. 3, c. 17).

18. Таково ученіе ортодоксальныхъ мотекаллеминовъ. Мотазилиты въ основныхъ метафизическихъ положеніяхъ не отличаются существенно отъ мотекаллеминовъ; здѣсь есть лишь нѣсколько несущественныхъ уклоненій. Напротивъ, въ отношеніи божественныхъ атрибутовъ они стараются приблизиться къ соотвѣтствующему ученію философовъ. Они не допускаютъ, чтобы божественные атрибуты можно было понимать, какъ superadditum quid substantiae. Этимъ, по ихъ мнѣнію вводилась бы множественность божественныхъ существъ, такъ какъ каждый изъ аттрибутовъ мыслился бы безконечнымъ и, слѣдовательно, Богомъ. Сообразно съ этимъ они учатъ, что атрибуты по своей потенціи заключаются въ Богѣ. Когда Богъ дѣйствуетъ, они переходятъ отъ возможности къ дѣйствительности, какъ бы выступая изъ божественной субстанціи. Такимъ образомъ они несомнѣнно отличаются отъ самой субстанціи, но не являются чѣмъ-то привходящимъ къ ней, а составляютъ лишь нѣчто выступающее изъ нея (aliquid ex substantia divina egrediens).

19. И въ ученіи о божественномъ провидѣніи мотазилиты старались сгладить острые углы въ пониманіи ортодоксальныхъ учителей. Подобно послѣднимъ, и они

держатся всеобщности божественнаго провидѣнія, въ противоположность его ограниченію „философами“, но они отрицаютъ, что Богъ правитъ вещами по слѣпому произволу. Они утверждаютъ, что всѣ дѣйствія Бога опредѣляются Его мудростью и справедливостью, и что, поэтому, Богъ не можетъ покарать творящаго доброе. Если же съ добрымъ случается нѣчто плохое, то причину этого надо искать не въ безпричинномъ произволѣ Бога; оно случается для того, чтобы послужить на благо самому человѣку и для увеличенія его награды въ загробной жизни (Ib. ps. 1, c. 75; ps. 3, c. 17).

3. Альгацель.

1. Въ связи съ арабской религіозной философіей, мы упомянемъ еще объ одномъ человѣкѣ, который хотя и шелъ въ одинаковомъ съ ней направленіи, однако, во многомъ своебразно уклонялся отъ нея. Этотъ человѣкъ — Альгацель (Аль-Гаццали). Онъ родился въ Гаццалѣ (Gazzalah) въ Хоросанѣ и, рано прославившись своею огромной ученостью, былъ приглашенъ въ Багдадъ на должность учителя философіи. Однако скоро онъ потерялъ надежду обрѣсти истину на пути, намѣченномъ философами. Онъ отвернулся отъ нихъ, оставилъ свою преподавательную дѣятельность и удалился въ Сирію, въ уединеніе, чтобы вести здѣсь мистически-созерцательную жизнь суфита. Одиннадцать лѣтъ провелъ онъ въ упражненіяхъ суфитовъ и, по словамъ его сторонниковъ, получилъ здѣсь откровенія величайшей важности. Но, полагая, что пріобрѣтенныя такимъ образомъ убѣжденія необходимо сообщить другимъ и содѣйствовать этимъ распространенію истины и искорененію заблужденія, онъ покинулъ по прошествіи

одиннадцати лѣтъ мѣсто своихъ уединенныхъ созерцаній и выступалъ снова въ качествѣ учителя въ различныхъ мѣстахъ. Однако въ концѣ своей жизни онъ опять вернулся къ одиночеству и умеръ въ Тусѣ (Tus) въ 1111 году.

2. Въ то время, когда Альгацель проводилъ жизнь суфита, онъ написалъ три своихъ извѣстнѣйшихъ сочиненія. Первое изъ нихъ — *Makacid al falâsifa* (*Стремленія философовъ*). Въ немъ онъ излагаетъ по Авиценнѣ систему арабскихъ аристотеликовъ во всемъ ея объемѣ [1]). Затѣмъ ему принадлежитъ сочиненіе *Tehâfot alfalâsifa* (*Destructio philosophorum*), въ которомъ онъ подвергъ уничтожающей критикѣ всю изложенную въ Makacid систему. Затѣмъ слѣдуетъ *Возстановленіе религіозныхъ наукъ*; здѣсь онъ даетъ положительное изложеніе своего собственнаго ученія; но это произведеніе до сихъ поръ еще не издано, а какой извѣстностью пользовалось оно въ свое время, видно изъ общепринятаго тогда мнѣнія, что если бы весь Исламъ погибъ, то его можно бы было возстановить по основамъ этого труда. Сюда относится, наконецъ, сочиненіе, переведенное Гаммеръ-Пургшталлемъ, *О, дитя!* мистическаго содержанія [2]).

---

[1]) Данное имъ въ Makacid изложеніе логики, физики и метафизики усиленно читалось въ средніе вѣка. Уже около средины XII в. это сочиненіе было переведено, при содѣйствіи одного еврея, Доминикомъ Гундисальви. Этотъ переводъ былъ изданъ П. Лихтенштейномъ изъ Кёльна, подъ заглавіемъ: Logica et philosophia Algazelis Arabis Ven, 1506.

[2]) Нравоучительное произведеніе *Вѣсы поступковъ*, переведенное на еврейскій языкъ Рабби Авраамомъ-бенъ-Гасдаи изъ Барцелоны, опубликовано подъ заглавіемъ *Compendium doctrinae ethicae*, Leipz. 1839.

[О другихъ изданіяхъ сочиненій Альгацеля см. Ueberweg - Heinze, op. sit. s. 223. Изъ новѣйшихъ изслѣдованій наиболѣе полнымъ и всестороннимъ является книга Carra de Vaux, Gazali. Paris. 1902.]

3. Альгацель, какъ и мотекаллемины, стоитъ въ оппозиціи къ философіи. У него, какъ и у нихъ, руководящимъ принципомъ являются интересы религіи. Доктрины „философовъ“ противорѣчатъ религіи, слѣдовательно онѣ ложны; ихъ можно и должно отвергать, противъ нихъ можно и должно бороться. Но есть еще и нѣчто другое, возстановляющее его противъ философіи. Философія, со своимъ логическимъ методомъ доказательствъ, не можетъ, по его мнѣнію, ввести насъ во внутреннюю сущность истины. Она открываетъ намъ лишь очень узкій кругъ истинъ, но даже и здѣсь отнюдь не даетъ твердой достовѣрности. Долженъ существовать болѣе высокій источникъ познанія, если только человѣческому духу дано обрѣсти полную истину. Непосредственное озареніе духа Богомъ — вотъ этотъ болѣе высокій источникъ познанія. Непосредственный духовный опытъ, непосредственное мистическое созерцаніе одни могутъ дать намъ совершенную истину и притомъ съ полнотою достовѣрности. Мистическій путь, а не философія съ ея ненадежными и узкоограниченными доказательствами, ведетъ насъ къ совершенной истинѣ.

4. Съ этой двоякой точки зрѣнія — религіи и мистики—борется Альгацель противъ философіи въ своемъ сочиненіи *Destructio philosophorum*. Онъ оспариваетъ и опровергаетъ ихъ ученіе о вѣчности міра и защищаетъ твореніе изъ ничего; въ противоположность философамъ, онъ отстаиваетъ реальность и различіе божественныхъ атрибутовъ въ божественной субстанціи, всеобщность божественнаго познанія, воскресеніе тѣлъ и возможность для Бога творить чудеса. Если бы мы захотѣли прослѣдить здѣсь детали, то это завело бы насъ слишкомъ далеко; отмѣтимъ только, что Альгацель полемизируетъ съ философами съ большимъ остроуміемъ и подвергаетъ ихъ основныя положенія

обстоятельной и часто поистинѣ уничтожающей критикѣ [1]).

5. Но это—только отрицательная сторона ученія Альгацеля; положительная выступаетъ въ его мистикѣ. Кто хочетъ достичь мистическаго познанія, говоритъ онъ, тотъ долженъ удалиться отъ развлекающихъ волненій чувственности, убить мечомъ воздержанія свои похоти и волю свою всецѣло направить къ Богу. Тогда откроется его внутреннему оку истинный міръ вещей, созерцая который въ восхищеніи, онъ будетъ опьяненъ полнотою познанія, ставшаго для него доступнымъ. Что созерцаетъ душа въ этомъ экстазѣ,—это не можетъ быть выражено ни понятіями, ни словами. Желаніе выразить невыразимое было бы святотатствомъ. На высшей ступени экстаза

[1]) Болѣе подробно объ этомъ въ моей Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. 2. S. 194 ff. Для примѣра мы приведемъ только полемику Альгацеля противъ того мнѣнія философовъ, что Богъ не познаетъ вещей, взятыхъ въ ихъ единичности. Независимо отъ того, говоритъ онъ, что это ученіе разрушаетъ корни всѣхъ законовъ, объявляетъ ложнымъ и невозможнымъ слово пророковъ и святого писанія и съ корнемъ уничтожаетъ всѣ надежды вѣрующихъ,—независимо отъ всего этого, никуда не годится самый фундаментъ, на которомъ философы базируютъ свой тезисъ. Они полагаютъ, что если Богъ познаетъ единичное, то божественное познаніе должно быть столь же измѣнчиво, какъ и объектъ его—единичныя вещи и явленія. Но это совершенно не вѣрно. Уже съ человѣческимъ познаніемъ не бываетъ ничего подобнаго. Иногда мы познаемъ нѣчто раньше, чѣмъ оно совершается Если, затѣмъ, предузнанное дѣйствительно совершается, то становится ли въ тотъ моментъ, какъ оно наступаетъ, наше познаніе инымъ, чѣмъ было раньше? — Разумѣется — нѣтъ. Оно всегда одно и то же; измѣненіе относится только къ познаваемому. То же слѣдуетъ сказать и о божественномъ познаніи. Познаніе Богомъ вещей и явленій есть и остается всегда однимъ и тѣмъ же, хотя бы они измѣнялись и слѣдовали другъ за другомъ. Ограниченіе божественнаго познанія, допускаемое философами, есть, конечно, необходимое слѣдствіе ихъ ученія о вѣчности міра. Лишь въ томъ случаѣ, если исходнымъ пунктомъ служитъ положеніе, что міръ созданъ свободной волей Бога, можно и должно при-

душа всецѣло растворяется въ Богѣ и исчезаетъ въ океанѣ божественнаго существа.

6. На Альгацелѣ мы закончимъ свое изложенiе арабской философiи. Нельзя не признать, что послѣдняя, если имѣть въ виду ея развитiе и различныя теченiя, говоритъ объ очень интенсивной духовной жизни у арабовъ.

знать, какъ необходимый выводъ, что Богъ же созданное Имъ познаетъ и направляетъ къ цѣли. Если же, напротивъ, утверждаютъ, что мiръ не созданъ Богомъ, но существуетъ вѣчно и самъ по себѣ, тогда нѣтъ никакого основанiя приписывать познанiе всѣхъ единичныхъ вещей и явленiй мiра, равно какъ и ихъ направленiе къ цѣли тому принципу, который относится къ универсу просто какъ движущая сила. Напротивъ, интересы теорiи требуютъ отрицанiя какъ познанiя, такъ и руководства временными вещами со стороны божественнаго принципа, чтобы послѣднiй не могъ производить никакихъ нарушенiй въ необходимомъ и вѣчномъ мiровомъ процессѣ. Мiръ и естественный порядокъ въ своемъ бытiи не зависятъ отъ познанiя и свободной воли Бога, не зависятъ, слѣдовательно, и въ своемъ дальнѣйшемъ сохраненiи и развитiи.

Вторая часть.

ЕВРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФІЯ.

Предварительныя замѣчанія.

1. Религіозная точка зрѣнія евреевъ въ средніе вѣка есть, въ общемъ, точка зрѣнія талмуда. Кромѣ священнаго писанія евреи признавали еще преданія древнихъ раввиновъ, сохранявшіяся первоначально устно, а позднѣе собранныя и составившія, подъ именемъ талмуда, второй законъ для евреевъ. Но уже около средины VIII вѣка еврей Ананъ открылъ походъ противъ авторитета талмуда; отъ собственно талмудистовъ или раввинитовъ отдѣлились такъ назыв. караиты или карэи (karäer), отвергавшіе авторитетъ преданія и талмуда [1]).

2. Что же касается философіи, то въ нѣдрахъ средневѣковаго іудейства обособились три главныя направленія: каббалистическое, неоплатоническое и аристотелевское. Каббалистическое ученіе изложено въ двухъ книгахъ: *Йецира* (*Jezirah*) *и Зогаръ* (*Sohar*); изъ нихъ первая приписывается Рабби Акибѣ (ок. 135 г. по Р. Хр.), вторая — его сыну, Симеону-Бенъ-Іохай. Неоплатоническое направленіе представлено по преиму-

[1]) Ср. Jul. Fürst, Geschichte des Karäerthums, Leipz. 1862—65.

ществу *Ибнъ-Гебиролемъ*, котораго схоластики называли *Авицеброномъ*; наконецъ арабско-аристотелевское направленіе было основано *Саадіей-Файюми*, а главнымъ представителемъ его былъ — *Моисей Маймонидъ*.

3. Каббала выдаетъ себя за тайное ученіе, полученное по преданію. Каббалисты исходили изъ того предположенія, что подъ оболочкой вульгарнаго смысла священнаго писанія скрытъ еще тайный, болѣе глубокій смыслъ, который именно и содержитъ настоящую полную истину. Этотъ болѣе глубокій смыслъ, раскрытый Богомъ Моисею, передавался по преданію и позднѣе былъ записанъ въ каббалистическихъ книгахъ. Эта мысль, которая, какъ извѣстно, уже владѣла греко-іудейской философіей и гностиками первыхъ вѣковъ христіанства, характеризуетъ каббалу какъ еврейскій гностицизмъ. Болѣе глубокій тайный смыслъ каббалисты извлекали изъ священнаго писанія, или, скорѣе, влагали его туда, посредствомъ искусственнаго толкованія, которое въ каждой буквѣ закона видѣло божественную тайну и придавало особое значеніе чрезвычайно сложному символическому ученію о числахъ.

4. На дальнѣйшее развитіе каббалы въ средніе вѣка оказало также вліяніе неоплатоническое направленіе, представленное Ибнъ - Гебиролемъ. Среди евреевъ развилось еще и третье теченіе. Законъ не только излагали и толковали, но и попытались обосновать его философски. Такъ возникла философская теологія, принявшая за основу для себя аристотелевскую философію, чтобы использовать ее въ цѣляхъ доказательства еврейскихъ догмъ. Въ особенности это имѣло мѣсто въ Испаніи, послѣ того, какъ евреи основали въ Кордовѣ собственную школу. Евреи перевели сочиненія арабскихъ аристотеликовъ на еврейскій языкъ

и усвоили ихъ основныя положенія, поскольку послѣднія могли служить ихъ цѣлямъ.

5. Благо́даря этому еврейская философія постепенно приняла чрезвычайно раціоналистическій характеръ. Еврейскіе аристотелики исходили, какъ и арабскіе, изъ того положенія, что философія имѣетъ своей задачей не только раціональное обоснованіе религіозныхъ преданій, но что она должна учить чистой истинѣ, въ то время какъ религія во многихъ отношеніяхъ говоритъ только образно. Вслѣдствіе этого ортодоксальные евреи скоро выступили противъ введенія философіи въ сферу еврейской теологіи и заняли враждебную „философамъ" позицію. Возгорѣвшаяся отсюда борьба между свободнымъ и ортодоксальнымъ направленіемъ тянется фактически на протяженіи всѣхъ среднихъ вѣковъ.

6. Послѣ этихъ предварительныхъ замѣчаній мы разсмотримъ сначала Каббалу, перейдемъ затѣмъ къ Авицеброну и закончимъ Моисеемъ Маймонидомъ [1]).

1. Каббала.

1. О времени первоначальнаго появленія каббалы мнѣнія расходятся. Нѣкоторые относятъ ея происхожденіе къ до-христіанской эпохѣ, другіе—къ первымъ

---

[1]) О средневѣковой еврейской философіи трактуютъ: Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, p. 461 — 511; A. Nager, Die Religionsphilosophie des Talmud, Leipzig 1864. Eisler, Vorlesungen über die jüdische Philosophie des Mittelalters, Wien, 1883. Ср. также: Jul. Fürst, Bibliotheca judaica, bibliographisches Handbuch der gesammten jüdischen Literatur, Leipzig, 1849 — 63, и Iost, Grätz и Geiger въ ихъ исторіи іудейства. [D. Neumarck, Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters nach Problemen dargestellt. Berlin, 1910. Guttmann. Die Scholastik d. XIII Jahrh. in ihren Beziechungen z. Jüdenthum u. z. jüdischen Litteratur Breslau 1902.]

временамъ христіанства, а третьи, наконецъ, полагаютъ, что она возникла только въ средніе вѣка, послѣ того, какъ евреи познакомились черезъ арабовъ съ неоплатонизмомъ и стали подчиняться вліянію ихъ мистицизма. Неясно для критики также и возникновеніе книгъ Йецира и Зогаръ. По мнѣнію однихъ, онѣ составлены дѣйствительно въ то время, къ которому пріурочиваетъ ихъ преданіе; другіе, напротивъ, принимаютъ, что книга Йецира возникла лишь послѣ средины IX вѣка, а книга Зогаръ—въ XIII в. Мы не можемъ здѣсь вдаваться въ критическое изслѣдованіе этого спорнаго вопроса, такъ какъ насъ занимаетъ главнымъ образомъ содержаніе каббалы; во всякомъ случаѣ, можно съ увѣренностью сказать, что каббалистическое преданіе превратилось въ завершенную теорію только въ средніе вѣка [1]).

2. Каббалисты разсматриваютъ Божественный принципъ въ его самобытіи какъ однородное, неопредѣленное и простое единство. Въ своей абсолютной трансцендентности Богъ есть въ настоящемъ смыслѣ не-нѣчто — Энъ-Зофъ. Но въ то время, какъ Богъ не есть что-либо изо всего, Онъ есть опять-таки все, такъ какъ все заключается въ Немъ, какъ въ высшей причинѣ. По-

---

[1]) Книга Йецира была сначала издана на еврейск. языкѣ, Mantua, 1562, затѣмъ, въ переводѣ на латинскій языкъ съ комментаріями Rittangelus, Amst. 1642. Книга Зогаръ была издана сперва въ Мантуѣ 1558—60, затѣмъ полнѣе въ Кремонѣ 1560, и Люблинѣ 1623, потомъ въ обширномъ собраніи каббалистическихъ сочиненій Chr. Knorr von Rosenroth подъ заглавіемъ: Kabbala denudata etc., Bd. 1. Salzbach 1677—78, Bd. 2, Frankf. 1684, и отдѣльно Amst. 1714, 28, 72, 1805, также Krotoschin 1840, 1855 etc. Изслѣдованія о каббалѣ: Ad. Franck., La cabbale ou la philosophie religieuse des Hebreux, Paris 1842; H. Joël, Midrasch ha Sohar, die Religionsphilosophie des Sohar und ihr Verhältniss zur allgemeinen jüdischen Theologie, Leipzig 1849. Freystadt, Kabbalismus und Pantheismus, Regiomont. 1832; G. Grätz, Gnosticismus und Jüdenthum, Kro-

этому въ дѣйствительности Богъ есть ничто изо всего, въ возможности же Онъ—все, такъ какъ все происходитъ изъ Него.

3. Энъ-Зофъ есть первосвѣтъ. Первоначально онъ наполнялъ все пространство, вѣрнѣе, былъ самимъ этимъ всеобщимъ міровымъ пространствомъ. Но чтобы затѣмъ могло возникнуть другое, онъ конденсировался въ себѣ самомъ и образовалъ такимъ образомъ пустоту. Эту пустоту онъ наполнилъ умѣреннымъ и постепенно все болѣе и болѣе ослабѣвающимъ свѣтомъ, истекающимъ изъ него. Таково происхожденіе вещей отъ Бога. Если, поэтому, говорятъ, что Богъ создалъ міръ „изъ ничего", то подъ „ничто" слѣдуетъ разумѣть то непостижимое небытіе, въ которомъ надо мыслить Бога въ его самобытіи. А то, что называютъ „сотвореніемъ міра", есть не что иное, какъ эманація міра изъ божественнаго „ничто".

4. Первое, что происходитъ такимъ образомъ отъ Бога, какъ первосвѣта, есть первочеловѣкъ, Адамъ Кадмонъ. Въ немъ первоначально неопредѣленное переходитъ къ опредѣленности. Первочеловѣкъ—прототипъ всего творенія, совокупность всѣхъ существъ, вѣчная мудрость, истинный сынъ божій. Онъ называется пер-

---

toschin 1846; Ad. Jellinek, Beiträge zur Geschichte der Cabbalah, Leipz. 1852; и Moses ben Schem Tob de Leon und sein Verhältniss zur Sohar, Lpz. 1851, а также: Auswahl cabbalistischer Mystik, Lpz. 1855; Tholuck, De arte cabbalae. Hamb. 1837; Franck, Deux memoires sur la cabbale, Par. 1839, и Dict. ph. Art. Cabbala; Isaac Misses, Die jüdische Geheimlehre, Krakau 1862 bis 1863; Ginsburg, The Kabbalah, its doctrines, development and literature, an essay, London 1865; и мн. др. Ср. также Molitor, Philos. d. Geschichte, Bd. 2 и Staudenmeier, Philos. des Christenthums. [Sepher-ha-Sohar (Le livre de la spendeur) doctrine esoterique des israelits. Traduit pour la premier fois sur le text chaldaique et accompagne des notes par. Jde Pauly. 1906. Paris. Ph. Bloch. Geschichte der Entwicklung der Kabbala. Trier 1894.]

вочеловѣкомъ, потому что въ человѣкѣ, какъ въ микрокосмѣ, концентрируется всякое міровое бытіе.

5. Чрезъ Адама Кадмона эманируютъ въ свою очередь изъ Бога десять зефиротъ. Послѣднія могутъ быть разсматриваемы съ двухъ точекъ зрѣнія: въ ихъ отношеніи къ Богу и въ ихъ отношеніяхъ къ міру. Въ первомъ отношеніи онѣ—творящіе атрибуты божества или модусы проявляющагося бытія Божія, поэтому каббалисты и называютъ ихъ божественными ликами, или божественными лицами. Чрезъ нихъ Богъ открывается, а потому чрезъ нихъ и познается. Ихъ средоточіе въ Адамѣ Кадмонѣ, котораго можно назвать вслѣдствіе этого ихъ единствомъ. Въ отношеніи къ міру зефироты рисуются каббалистамъ въ видѣ десяти концентрическихъ свѣтовыхъ круговъ, истекающихъ отъ Бога и обусловливающихъ возникновеніе міра.

6. Когда зефироты мыслятся въ качествѣ божественныхъ аттрибутовъ или проявленій, онѣ соподчиняются другъ другу по три, при чемъ въ результатѣ получается троекратное тріединство, къ которому примыкаетъ послѣдняя, десятая зефира, какъ общій результатъ всѣхъ трехъ тріединствъ.

a) Первое и высшее тріединство включаетъ въ себя *Корону* (*Cether*), *Мудрость* (*Cochmah*) *и Разумъ* (*Binah*).

b) Второе тріединство обнимаетъ: *Красоту, Милость и Справедливость* (*Tipheret, Chesed и Din*).

c) Третье тріединство, наконецъ, заключаетъ въ себѣ: *Основу, Торжество и Славу* (*Jesod, Nezach и Hod*).

Десятая, послѣдняя зефира есть *Царство* (*Malkuth*). Она выражаетъ не что иное, какъ гармонію, существующую между остальными зефиротами, и ихъ абсолютное господство надъ міромъ.

7. Такимъ образомъ эти зефироты суть границы, въ

которыя заключаетъ себя божественное бытіе, различныя степени темноты, въ которую божественному свѣту было угодно облечь свой блескъ, чтобы дать познать и созерцать себя, ибо, въ противномъ случаѣ, его безконечная яркость ослѣпила бы нашъ взоръ.

8. Если же разсматривать десять зефиротъ въ ихъ отношеніи къ міру, поскольку онѣ, какъ божественныя эманаціи, обусловливаютъ возникновеніе міра, то и въ этомъ отношеніи получается трехчленность, и именно трехчленность творенія. Соотвѣтственно этимъ тріединствамъ зефиротъ существуютъ и три міра.

a) Міръ *Берія* (*Beriah*) — первый и высшій изъ сотворенныхъ міровъ. Въ немъ господствуютъ три высшія зефиры. Это — „внутреннее" небо, непосредственный тронъ Бога; въ немъ живутъ чисто умопостигаемые духи.

b) Міръ *Йецира* (*Jezirah*). Онъ слѣдуетъ за міромъ Берія; въ немъ господствуютъ три среднія зефиры. Въ противоположность „внутреннему", это — „внѣшнее" небо, образованное небесными сферами. Оно служитъ обиталищемъ ангеловъ, обладающихъ уже тѣломъ, хотя и тонкимъ. Во главѣ ангельской іерархіи стоитъ *Метатронъ* (*Metatronus*).

c) Міръ *Азіа* (*Asiah*) — нижній міръ: въ немъ господствуютъ три низшія зефиры. Это—міръ элементовъ или природы, область нашей земли, жилище человѣка.

9. Выше всѣхъ этихъ трехъ міровъ стоитъ еще міръ первообразовъ, къ которому всѣ три сотворенные міра относятся какъ копіи. Это міръ *Ацилутъ* (*Aziluth*). Въ сущности онъ есть не что иное, какъ самъ Адамъ Кадмонъ, потому что именно послѣдній объединяетъ въ себѣ всѣ идеи. Какъ первообразъ сотворенныхъ вещей, онъ занимаетъ средину между божественнымъ и сотво-

реннымъ. Въ противоположность сотворенному онъ называется „божественнымъ“ небомъ, гдѣ нѣтъ ни одного собственно творенія.

10. Но какъ всѣ три сотворенныхъ міра, вмѣстѣ взятые, составляютъ подобіе міра Ацилуть, такъ между ними самими существуетъ отношеніе первообраза и подобія. Высшій всегда является первообразнымъ типомъ для слѣдующаго низшаго міра. Все, содержащееся въ нижележащемъ мірѣ, находится всегда и въ вышележащемъ, но въ болѣе совершенной, первообразной формѣ. Такимъ образомъ верхній міръ осуществляетъ дѣятельное вліяніе на міръ нижележащій. Въ результатѣ міръ твореній образуетъ цѣлое, „государство“, состоящее изъ трехъ частей; а надъ нимъ витаетъ, какъ первообразъ, міръ Ацилутъ.

11. На самой нижней ступени эманаціонный потокъ вливается въ матерію. Матерія возникаетъ вслѣдствіе угасанія истекающаго отъ Бога свѣта на его отдаленнѣйшей границѣ; она сама есть не что иное, какъ этотъ угасшій свѣтъ. Занимая низшую область міра Азіа, она составляетъ, какъ угасшій свѣтъ, область тьмы. И такъ какъ мракъ составляетъ противоположность свѣта, а свѣтъ есть добро, то матерія является принципомъ и областью зла. Поэтому во мракѣ пребываютъ злые духи и ихъ глава *Самаилъ* (*Samael*).

12. Каббалисты говорятъ о другомъ мірѣ, который предшествовалъ настоящему, но погибъ ранѣе его возникновенія. Какъ на причину этой гибели они указываютъ на паденіе ангеловъ. Ангелъ былъ властителемъ этого предшествующаго міра; но такъ какъ онъ согрѣшилъ, то былъ низвергнутъ съ неба; вмѣстѣ съ нимъ рушился и міръ, опорой котораго онъ былъ; руины этого разрушеннаго міра сдѣлались мѣстомъ страданій для падшихъ ангеловъ. Изъ развалинъ низвергнутаго

міра возсталъ затѣмъ новый міръ, властителемъ котораго является человѣкъ.

13. Человѣкъ состоитъ изъ тѣла и души. Сама же душа расчленена въ свою очередь на три части. Она состоитъ изъ *нефешъ* (*Nephesch*), *руахъ* (*Ruach*) *и нешама* (*Neschamah*). Нефешъ соотвѣтствуетъ міру Азіа, руахъ — міру Йецира и нешама — міру Берія. Нефешъ есть принципъ животной жизни и чувственныхъ воспріятій въ человѣкѣ; нешама—чистая интеллигенція, духъ, неспособный ко злу; руахъ, наконецъ, стоитъ посрединѣ между ними обоими; онъ есть субъектъ нравственной жизни. Человѣкъ добродѣтеленъ, если руахъ подчиняется нешама, и пороченъ, когда руахъ находится въ подчиненіи у нефешъ, т.-е. чувственныхъ похотей.

14. Съ этимъ тройственнымъ дѣленіемъ единой души у каббалистовъ связывается теорія предсуществованія душъ. Но соединеніе души съ тѣломъ обусловлено, по ихъ мнѣнію, не грѣхопаденіемъ первой; причина такого соединенія лежитъ въ томъ, что души изначала предназначены для жизни въ тѣлѣ, въ которомъ онѣ должны выполнять свою жизненную задачу въ этомъ видимомъ мірѣ. Каббалисты признаютъ, что души, злоупотребляющія своей свободой въ этомъ мірѣ, еще въ своемъ сверхтѣлесномъ существованіи начали удаляться отъ Бога, и что это и послужило началомъ ихъ нравственнаго паденія. Послѣдняя душа, которая пойдетъ въ земную жизнь, будетъ душой Мессіи.

15. Каббалисты принимали, наконецъ, ученіе о переселеніи душъ. Чтобы возвратиться въ лоно абсолютнаго существа, души должны развить все свое совершенство и чрезъ рядъ испытаній достичь сознанія самихъ себя и своего происхожденія. Если онѣ не выполнили этой задачи на протяженіи одной жизни, то

онѣ должны войти въ другое тѣло. Наконецъ онѣ возвращаются въ Бога и, соединившись съ Нимъ въ совершенномъ созерцаніи и любви, обожествляются въ Немъ.

2. Авицебронъ.

1. Представителемъ неоплатоническаго направленія былъ Ибнъ Гебироль, котораго христіанскіе схоластики называли Авицеброномъ и считали арабскимъ философомъ. Самый ранній представитель философіи среди испанскихъ евреевъ, онъ родился въ 1020 г. въ Малагѣ; воспитаніе получилъ въ Сарагоссѣ; до 1070 г. онъ выступалъ въ качествѣ религіознаго поэта, моралиста и философа. Его главнымъ произведеніемъ является „*Fons vitae*“; изъ арабскаго оригинала этого сочиненія еврейскій философъ Шемъ Тобъ ибнъ Фалакера сдѣлалъ въ XIII в. извлеченіе въ еврейскомъ переводѣ подъ заглавіемъ: *Mekor Chadjim*, а Мункъ въ своихъ Mélanges de phil. juive et arabe напечаталъ это извлеченіе во французскомъ переводѣ. Христіанскимъ схоластикамъ средневѣковья эта книга была хорошо извѣстна и часто цитировалась ими [1]).

2. Основное положеніе Авицеброна, часто приводи-

---

[1]) Трактатъ Ибнъ Гебироля объ *Улучшеніи нравовъ*, написанный въ 1045 г., и переведенный Егудой ибнъ Тиббонъ въ 1167 г. съ арабскаго языка на еврейскій, издавался много разъ; въ послѣдній разъ онъ былъ изданъ въ Luneville 1804 г. Объ этическихъ сочиненіяхъ Ибнъ Гебироля и арабскихъ философовъ говоритъ Leon. Dukes, Hannover 1860. [Avencebrolis Fons vitae. Ex arabico in latinum translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundisalino. Ex codd. Parisinis etc. primum. ed. Cl. Baeumker, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Unters. B. I, H. 2—4. M. Wittmann. Zur Stellung Avecebrols im Entwicklungsgang der arabischen Philosophie. ibid. B. V, H. 1. Guttmann, Die Philosophie d. Solomon ibn Gebirol. Göttingen 1889].

мое христіанскими схоластиками, состоитъ въ томъ, что всѣ вещи безъ исключенія, какъ тѣлесныя, такъ и духовныя, состоятъ изъ матеріи и формы, потому что всѣ онѣ сперва существуютъ въ возможности, а потомъ уже въ дѣйствительности, предполагая такимъ образомъ носителя возможности, которымъ является именно матерія. Только къ Богу это не относится. Такъ какъ Онъ есть необходимое бытіе, то матерія Ему совершенно чужда. Но положеніе, что всѣ существа, входящія въ составъ міра, заключаютъ въ себѣ матерію, не слѣдуетъ понимать въ томъ смыслѣ, будто въ тѣлесныхъ существахъ матерія одного рода, въ духовныхъ—другого; существуетъ единая, всеобщая матерія, лежащая въ основѣ какъ духовныхъ, такъ и тѣлесныхъ вещей, но только въ первыхъ она опредѣляется формой духовности, въ послѣднихъ формой тѣлесности.

3. Исходя изъ этого предположенія, Авицебронъ сводитъ происхожденіе міра къ божественной волѣ. Божественная воля есть созидающее божественное Слово, заключающее въ себѣ высшее основаніе всякаго бытія и движенія. Этотъ тезисъ существенно отличаетъ Авицеброна отъ арабскихъ аристотеликовъ, которые видѣли высшую основу міра всегда только въ божественномъ мышленіи. Но именно благодаря тому, что Авицебронъ считаетъ причиной міра божественную волю, а не божественное мышленіе, міръ представлялся ему, и вполнѣ послѣдовательно, не въ видѣ эманаціи изъ Бога, а скорѣе какъ продуктъ творческой дѣятельности Божества.

4. Это не мѣшало однако Авицеброну въ построеніи самой міровой системы проводить неоплатоническую идею эманаціи и тѣмъ ослабить самое понятіе творенія. Онъ полагаетъ, что Богъ и тѣлесный міръ стоятъ другъ отъ друга слишкомъ далеко, чтобы послѣдній могъ

быть произведенъ Богомъ непосредственно. Поэтому онъ вдвигаетъ посредствующія звенья между Богомъ и тѣлеснымъ міромъ. За Богомъ слѣдуетъ всеобщій разумъ; изъ него истекаетъ міровая душа, а изъ нея, наконецъ, природа, т.-е. сила, которая непосредственно соприкасается съ тѣлеснымъ міромъ, производитъ, оживляетъ его и правитъ имъ.

5. Уже всеобщій разумъ состоитъ изъ матеріи и формы, отъ него матерія нисходитъ черезъ міровую душу и природу къ тѣламъ, въ которыхъ она въ формѣ тѣлесности становится видимой. Равнымъ образомъ во всеобщемъ разумѣ содержатся всѣ формы міровыхъ вещей, при чемъ эти формы вливаются въ него изъ творческаго Слова. Отъ него, въ свою очередь, онѣ опускаются чрезъ міровую душу и природу къ тѣламъ, осуществляются въ послѣднихъ и такимъ образомъ проявляются. Низшій міръ есть поэтому отображеніе вышняго. Какъ всякая форма и матерія, такъ и всякая дѣятельность и движеніе въ тѣлесномъ мірѣ исходятъ отъ вышняго духовнаго міра; ни одно тѣло не имѣетъ собственной дѣятельности.

6. Безспорно, въ этой системѣ мы имѣемъ дѣло съ чисто неоплатоническими мыслями, только ихъ остріе притуплено допущеніемъ творенія изъ ничего. Также несомнѣнно, что сохранить понятіе творенія въ этой теоріи очень затруднительно; вѣдь фактически всякое бытіе покоится на постоянной эманаціи низшаго изъ высшаго, поэтому трудно допустить, что только всеобщій Разумъ произошелъ отъ Бога не тѣмъ же способомъ, а чрезъ сотвореніе. Лишь идея откровенія могла помѣшать Авицеброну перенести общій законъ происхожденія также и на всеобщій разумъ.

7. Авицебронъ не зналъ произведеній самого Плотина; онъ былъ знакомъ лишь съ нѣкоторыми изъ позд-

нѣйшихъ неоплатоническихъ сочиненій въ арабскихъ переводахъ. Это—почти все подложныя сочиненія, изъ которыхъ съ конца XII вѣка чрезъ посредство латинскихъ переводовъ черпали и схоластики. По Мунку (Mélanges etc. S. 240 ff.), сюда относятся: *Elementa Theologiae Прокла*, *Псевдо-Эмпедоклъ о пяти стихіяхъ* [1]), *Псевдо-Пиѳагоръ* [2]), *Theologia Псевдо-Аристотеля*, содержащая неоплатоническое ученіе о Богѣ и его эманаціяхъ, объ интеллектѣ и міровой душѣ [3]) и,

---

[1]) Это сочиненіе въ самомъ началѣ X в. было принесено съ Востока въ Испанію уроженцемъ Кордовы, Могаметомъ ибнъ Абдалла ибнъ Мессара. Въ немъ Эмпедоклу приписывается слѣдующее ученіе. „Творецъ создалъ въ качествѣ первоначальной стихіи матерію: изъ нея происходитъ путемъ эманаціи интеллектъ, изъ интеллекта — душа. Растительная душа есть оболочка животной, эта — оболочка для anima rationalis, послѣдняя, въ свою очередь — для anima intellectualis. Единичныя души суть части всеобщей души, а ея продуктъ — природа, въ которой царитъ ненависть, какъ въ универсальной душѣ любовь. Соблазненныя природой, единичныя души обратились къ чувственному; для ихъ спасенія, очищенія и для напоминанія имъ объ умопостигаемомъ, отъ универсальной души исходятъ пророческіе духи".

[2]) Это сочиненіе символизируетъ Творца, интеллектъ, душу и природу посредствомъ монады, діады, тріады и тетрады.

[3]) Это сочиненіе переведено на арабскій языкъ уже въ IX в. и стало извѣстно схоластикамъ въ латинскомъ переводѣ. Оно было издано въ 1519 г. въ Римѣ подъ заглавіемъ: Sapientissimi philosophi Arist. Stag. theologia sive mystica philosophia secundum Aegyptios, и напечатано также въ общемъ собраніи аристотелевскихъ сочиненій Du Val'я. Мункъ дѣлаетъ извлеченіе изъ этого сочиненія въ Mélanges etc., стр. 249 и сл. „Неоплатоническое ученіе о первой причинѣ, объ интеллектѣ, съ находящимися въ немъ формами (идеями), о міровой душѣ съ индивидуальными душами, и о природѣ, съ содержащимися въ ней возникающими и исчезающими вещами, — все это служитъ содержаніемъ указаннаго сочиненія. Со ссылкой на метафизику, какъ болѣе раннее произведеніе, авторъ отстаиваетъ нематеріальность содержащихся въ интеллектѣ чистыхъ формъ и оспариваетъ тезисъ, что всѣ субстанціи, за исключеніемъ Божества, состоятъ изъ матеріи и формы. Между единымъ и интеллектомъ Псевдо-Аристотель помѣщаетъ еще

наконецъ, книга „*De causis*“, излагающая неоплатоническія идеи, большею частью въ дословныхъ извлеченіяхъ изъ *Institutio Theologica* Прокла [4]).

3. Моисей Маймонидъ.

1. Мы подошли, наконецъ, къ третьему направленію средневѣковой еврейской философіи; оно сводилось къ тому, чтобы при помощи философіи, именно аристотелевской, научно обосновать догмы еврейской религіи.

Основателемъ этого направленія былъ, какъ уже упомянуто раньше, Саадія Файюми, родившійся въ 892 г. въ Египтѣ, бывшій впослѣдствіи учителемъ академіи въ Сорѣ, близъ Вавилона, и умершій въ 942 г. Въ 933 г. онъ написалъ свое главное религіозно-философское произведеніе *Emunot We Deot*, *т.-е. Ученіе*

божественное Слово, Логосъ“. Ср. Haneberg, Die Theol. des Aristoteles [Sitzungsberichte der Münchener Akad. der Wiss. v. Jahre 1862, Bd. 1, S. 1—12 [Dieterici. Die Sogenannte Theologie des Aristoteles. B. I—II. Leipzig 1882 — 1883. Текстъ и нѣмецкій переводъ].

[4]) Книга De causis была переведена около 1150 г. на латинскій языкъ, какъ мнимое сочиненіе Аристотеля, архидіакономъ Доминикомъ Гундисальви при содѣйствіи обращеннаго еврея Авендрата (Ибнъ Давидъ?). Она была извѣстна позднѣйшимъ схоластикамъ и использована уже Аланомъ Рисселемъ, цитирующимъ ее подъ заглавіемъ Liber de essentia purae bonitatis. Мнѣніе, что ея авторъ — Аристотель, долго еще поддерживалось многими, вопреки болѣе правильному взгляду Альберта и Θомы (Альбертъ приписываетъ это сочиненіе еврею Давиду, комментировавшему его; Θома признаетъ источникомъ этого сочиненія Elevatio theologica Прокла, т.-е. Στοιχείωσις θεολογική, Institutio theologica, которое, можетъ быть, принадлежитъ одному изъ учениковъ Прокла); она была напечатана въ числѣ сочиненій Аристотеля въ первыхъ латинскихъ изданіяхъ, каковы Venet. 1496 и 1552. Анализъ ея содержанія имѣется у Hauréau, Phil. scol. 1. p. 284 ff. и Vacherot, Hist. critique de l'école d'Alexandrie, 3, p. 96 ff. Понятія въ ней ипостазируются; то, что соотвѣтствуетъ болѣе абстрактному понятію, имѣетъ

вѣры и философія [1]); въ немъ онъ пытается, по примѣру, кажется, своего старшаго караитскаго современника, Давида бенъ Мерванъ аль Мокаммецъ, представить доказательство согласія съ разумомъ главныхъ положеній еврейской религіи и непріемлемости противоположныхъ догмъ и философемъ. Основными пунктами его ученія служатъ: единство Бога, множественность аттрибутовъ, сотвореніе міра изъ ничего, неприкосновенность закона, даннаго черезъ откровеніе, свобода воли, возмездіе въ загробномъ мірѣ, воскресеніе [2]).

2. За Саадіей въ срединѣ XI вѣка слѣдуетъ Р. Бехай, развивающій въ своемъ сочиненіи *Объ обязанностяхъ сердца* [3]) полную систему еврейской морали. Далѣе раввинитъ Іуда Галлеви изъ Андалузіи (1080—1150) высказывается противъ философіи (Аристотеля) и требуетъ вѣры, соединенной съ благочестивой жизнью, въ своей книгѣ *Козари*, въ которой разсказываетъ объ обращеніи хозарскаго царя къ закону

значеніе высшей, первоначальной и болѣе могущественной причины; бытіе предшествуетъ жизни, жизнь — индивидуальному существованію. Псевдо-пиѳагорейское различеніе Высшаго, предваряющаго самую вѣчность, интеллекта, современнаго ей, души, существующей послѣ вѣчности, но ранѣе возникновенія времени, и вещей, подчиненныхъ законамъ времени, встрѣчается и въ этомъ сочиненіи. Ср. Haneberg, a.a. O., S. 361—388 Bardenhewer, Liber de causis, Frbg. Herder, 1882.

1) Переведено съ арабскаго на еврейскій Іегудой ибнъ Тиббонъ. Въ нѣмецкомъ переводѣ изд. Julius Fürst, Leipz., 1845.

2) Болѣе подробно объ этомъ въ моей „Gesch. d. Phil. des Mittel alters, Bd. 2, S. 251 ff. О Саадіи трактуютъ: Sal. Munk, notice sur Saadia, Par. 1838; L. Dukes in lit. Mittheilungen über die ältesten hebr. Exegeten, Grammatiker u. Lexikographen, Stuttgart 1844. Guttmann, Die Religionsphilosophie des Saadiah, Göttingen 1882.

3) Въ еврейскомъ переводѣ Іегуды ибнъ Тиббонъ, Neapel 1490 затѣмъ издано H. Benjakob, Leipz. 1846, съ нѣмецкимъ пер. R. I. Fürstenthal, Bresl. 1836. О немъ см. M. C. Stern, Die Herzenspflichten, von R. B., Wien, 1856.

Моисея [1]). Наконецъ Авраамъ бенъ Давидъ въ сочиненіи, написанномъ въ 1160 г. и озаглавленномъ *Возвышенная вѣра*, защищаетъ аристотелевскую философію и рѣзко оспариваетъ неоплатоническое направленіе Авицеброна [2]).

3) Но самымъ знаменитымъ изъ еврейскихъ философовъ этого направленія былъ Моисей Маймонидъ. Онъ всецѣло ввелъ аристотелевскую философію въ сферу еврейской мысли и пользовался ею для обоснованія еврейскихъ догмъ. Родился онъ въ 1135 г. въ Кордовѣ въ Испаніи; здѣсь онъ занимался арабской философіей и изучалъ Аристотеля подъ руководствомъ Аверроэса или одного изъ его учениковъ. Преслѣдуемый своими единовѣрцами за еретичество, онъ удалился въ Фецъ, а затѣмъ въ Каиръ въ Египтѣ; здѣсь онъ состоялъ лейбъ-медикомъ султана Саладина. Онъ основалъ школу въ Александріи, но вслѣдствіе возобновившихся преслѣдованій со стороны своихъ единовѣрцевъ вынужденъ былъ покинуть и это убѣжище. Его смерть относится къ 1204 г.

4. Маймонидъ написалъ нѣсколько сочиненій по вопросамъ еврейской теологіи и морали. Но его главнымъ произведеніемъ служитъ *Moreh Nevochim*, *Doctor perplexorum*, или *Путеводитель заблудшихся* [3]). Въ этомъ

---

[1]) Сочиненіе неоднократно издавалось въ переводѣ Іегуды ибнъ Тиббонъ, напр., Hannover 1838, Prag. 1838—1840; съ лат. перев. издалъ Buxtorf, Basel 1660; въ нѣмецкомъ переводѣ H. Jolowicz u. D. Cassel, Leipz. 1841 — 1842. Das Buch Al-Chozari aus d. Arabischen des Abu-l-Hasan Jehuda Hallevi übers. v. Hartwig Hirschfeld. I—II Th. Leipzig 1886—1887.

[2]) Сочиненіе сохранилось въ еврейскомъ пер. и было издано вмѣстѣ съ нѣм. пер. Simon Weil, Frankf. 1852.

[3]) Это сочиненіе первоначально было написано по-арабски подъ заглавіемъ: Dalalat al Hairin (Руководство сомнѣвающихся); на еврейскій языкъ оно было переведено Самуиломъ ибнъ Тиббонъ

сочиненіи онъ старается, съ одной стороны, философски обосновать и оправдать догматы іудейской религіи, а съ другой выяснить настоящій смыслъ того, о чемъ священное писаніе говоритъ въ образахъ, иносказаніяхъ, сравненіяхъ. Въ послѣднемъ отношеніи онъ, какъ и арабскіе аристотелики, исходитъ изъ того основного положенія, что ученіе пророковъ изложено подъ покровомъ образовъ, такъ какъ въ иной формѣ оно было бы недоступно народу, и что задача мудреца состоитъ въ томъ, чтобы разорвать этотъ покровъ при посредствѣ философіи и тѣмъ открыть зерно истины, скрывающееся подъ его оболочкой. Но философіей κατ᾽ ἐξοχήν онъ признавалъ аристотелевскую.

5. Прежде всего Маймонидъ трактуетъ въ Moreh Nevochim о божественныхъ аттрибутахъ. Онъ выставляетъ здѣсь положеніе, что Богу не могутъ быть приписаны никакіе положительные аттрибуты. Ибо они или существенно отличны отъ божественной субстанціи, или составляютъ съ нею одно. Въ первомъ случаѣ они относились бы къ божественной субстанціи какъ акциденціи, которыя не могутъ быть приписаны Богу.

(ок. 1200 г.) подъ заглавіемъ: Moreh Newochim. На еврейскомъ языкѣ эта книга издавалась многократно; съ лат. перев. она появилась уже въ 1520 г. въ Парижѣ; потомъ позже, въ 1629 г., въ лат. переводѣ ее издалъ Ioh. Buxtorf. Это—самое извѣстное изданіе. На нѣмецкій яз. ее перевели R. I. Fürstenthal, Krotoschin 1848. и особенно полно S. Scheyer. Frankf. 1838. Munk опубликовалъ ее на языкахъ арабскомъ и французскомъ, Paris 1856 и 1861. Кромѣ того Маймонидъ написалъ этику (въ нѣм. пер. S. Falkenhain, Königsb. 1832) и Vocabularium logicae (изд. Ven. 1550 и затѣмъ Frankf. 1846). О Маймонидѣ трактуютъ кромѣ Мунка, Franck, Dict. de sec. phil. t. 4. p. 31; S. Scheyer (Frankf. 1845), A. 16. Geiger (Rosenberg, 1850) M. Joël. Die Religionsphilosophie des M. b. M. im Progr. des Bresl. jüd. theol. Sem., 1859, и Mos. Maim. u. Alb. d. Grosse, Bresl. 1863; наконецъ, Münz, Die Religionsphilosophie des Maimonides, Berl. 1887.

Во второмъ случаѣ между ними не было бы рѣшительно никакого различія, такъ какъ божественное существо абсолютно просто. Отсюда слѣдуетъ, что всѣ положительные аттрибуты, приписываемые Богу, сводятся просто къ различнымъ именамъ, которыя обозначаютъ одно и то же, а не различные моменты въ божественной природѣ.

6. Во всякомъ случаѣ „Законъ" приписываетъ Богу различныя положительныя совершенства. Однако основаніе для этого лежитъ лишь въ томъ, что онъ приспособляется къ всеобщему способу пониманія людей, которые могутъ постигать абсолютное величіе Бога, только приписывая Ему тѣ совершенства, которыя они находятъ въ себѣ самихъ или въ другихъ вещахъ. Приписывая Богу различные аттрибуты, „Законъ" изображаетъ Его со стороны многообразныхъ проявленій въ мірѣ. Какъ огонь называется различно, смотря по характеру его дѣйствія на вещи, и характеризуется то какъ сила разлагающая или соединяющая, то какъ кипятящая и сожигающая, то какъ дѣлающая бѣлымъ или чернымъ, при чемъ ему все же не приписывается множественности силъ, такъ и Богъ, сообразно различнымъ дѣйствіямъ, производимымъ Имъ, называется въ „Законѣ" различными именами, при чемъ этимъ именамъ въ Богѣ не соотвѣтствуютъ различные аттрибуты.

7. Если бы божественные аттрибуты, поскольку они имѣютъ положительную природу, представляли собой нѣчто большее, чѣмъ простыя наименованія Бога, въ зависимости отъ различія Его проявленій, то между Богомъ и вещами должно было бы существовать сродство, аналогія, въ силу которыхъ совершенства сотворенныхъ вещей могли бы быть перенесены на Бога. Но такой аналогіи нѣтъ. Богъ и сотворенныя вещи

отнюдь не могутъ быть подведены подъ одно общее понятіе, хотя бы оно приписывалось имъ даже только въ смыслѣ подобія. Если поэтому для Бога и сотворенныхъ вещей употребляется одно и то же названіе, то оно является простой одноименностью (Aequivocatio), такъ какъ здѣсь одинаково только наименованіе, въ самой же вещи нѣтъ ничего общаго.

8. Отсюда слѣдуетъ, что по отношенію къ Богу допустима исключительно отрицательная аттрибутивность. Только отрицательными аттрибутами можно опредѣлять божественное существо. Мы можемъ сказать, что̀ Богъ не есть, а не что̀ Онъ есть. Въ этомъ отрицательномъ смыслѣ мы должны понимать и тѣ имена, которыми называемъ Бога, и когда мы понимаемъ ихъ такъ, тогда они прилагаются къ Богу въ собственномъ смыслѣ. Если мы, напр., называемъ Бога мудрымъ, то подъ этимъ надо понимать лишь то, что Онъ не есть незнающій; если мы называемъ Его могущественнымъ, то это значитъ, что Онъ чуждъ слабости, утомленія и т. д. Не надо думать, что это отрицательное познаніе несовершенно и безсодержательно. Напротивъ, чѣмъ больше предикатовъ мы устраняемъ или удаляемъ изъ понятія Бога, тѣмъ совершеннѣе становится наше богопознаніе.

9. Слѣдующая проблема, разсматриваемая Маймонидомъ въ Moreh Nevochim, — вопросъ о вѣчности или конечности міра. По этому вопросу, говоритъ Маймонидъ, „Законъ“ учитъ, что міръ созданъ Богомъ изъ ничего и поэтому имѣетъ начало; аристотелевская же философія, напротивъ, утверждаетъ, что міръ вѣченъ. Какая же изъ этихъ двухъ теорій болѣе приближается къ истинѣ? Медабберимы у измаэлитовъ, т.-е. магометанскіе теологи, на это отвѣчаютъ, что начало и происхожденіе міра черезъ твореніе можетъ быть доказано на

основанiи разума, и дѣйствительно приводятъ такiя доказательства. Но всѣ эти доказательства покоятся на необоснованныхъ предпосылкахъ. Вмѣсто того, чтобы удержать истинные и достовѣрные принципы Аристотеля, они совершенно произвольно измыслили для себя собственныя метафизическiя предположенiя, на основанiи которыхъ и построили доказательства начала мiра. Такiя доказательства, очевидно, не убѣдительны. Поэтому Маймонидъ отрицаетъ возможность доказать начало и тварность мiра на основанiи разума.

10. Но столь же мало доказуемо и то, что мiръ необходимо долженъ быть вѣчнымъ или безначальнымъ. Доказательства, приводимыя Аристотелемъ, нисколько не убѣдительны. Маймонидъ старается прослѣдить ихъ недостаточность по отдѣльнымъ пунктамъ, всецѣло слѣдуя здѣсь Альгацелю.

а) Если допустить, утверждаютъ аристотелики, что Богъ создалъ мiръ, то придется также признать, что Онъ, приступая къ творенiю, перешелъ отъ потенцiи къ акту, что подразумѣвало бы измѣненiе. Но у Бога не можетъ быть и рѣчи о потенцiальности, возражаетъ Маймонидъ, такъ какъ въ немъ нѣтъ матерiи, а слѣдовательно нѣтъ и перехода отъ потенцiи къ акту.

в) Далѣе говорятъ: если мiръ былъ созданъ и, какъ созданное, имѣлъ начало, то до сотворенiя мiра или существовало нѣкоторое препятствiе, вслѣдствiе котораго Богъ не творилъ, или впослѣдствiи Богу представился совершенно новый мотивъ, побудившiй Его создать мiръ. — Но, возражаетъ Маймонидъ, только такая воля, которая дѣйствуетъ ради внѣшней цѣли, дѣйствуетъ по опредѣленному мотиву, а если не дѣйствуетъ, то удерживается препятствiемъ. Здѣсь же дѣло идетъ объ абсолютной волѣ, которая находитъ свою цѣль въ самой себѣ.

c) Далѣе слѣдуетъ доказательство, выведенное Аристотелемъ изъ необходимости вѣчнаго существованія матеріи, отрицая которое, мы были бы вынуждены допустить другую матерію, какъ условіе возникновенія первой. Это доказательство, говоритъ Маймонидъ, имѣло бы вѣсъ только въ томъ случаѣ, если бы дѣло шло просто о естественной причинѣ, ибо таковая необходимо предполагаетъ матерію. Но оно не имѣетъ никакого значенія, когда рѣчь идетъ объ абсолютной причинѣ, которая можетъ создавать не только изъ матеріи, но и самую матерію. То же самое относится и къ доказательству на основаніи вѣчности движенія [1]).

11. Если вѣчность міра нельзя твердо доказать, то отсюда слѣдуетъ, что сотворенность и начало міра, какъ о нихъ учитъ „Законъ“, должны быть признаны по крайней мѣрѣ въ качествѣ возможныхъ. Сотворенность и начало міра есть, слѣдовательно, членъ вѣры, но не философская истина, такъ какъ оно недоказуемо посредствомъ разума; но наука не въ состояніи также доказать и противнаго, такъ что начало міра должно быть признано, и съ этой точки зрѣнія, по крайней мѣрѣ, какъ возможное. А этого достаточно, чтобы удержать ученіе вѣры, изложенное въ „Законѣ“, и защитить его противъ нападокъ философіи [2]).

---

[1]) По Аристотелю движеніе также не можетъ возникнуть, такъ какъ всякое начальное движеніе, разъ только мы примемъ такое начало, предполагало бы другое движеніе, обусловливающее начало перваго и т. д. въ безконечность. Но все это истинно лишь постольку, поскольку мы ограничиваемся кругомъ естественныхъ причинъ; однако отсюда не слѣдуетъ, чтобы причина, стоящая выше природы, не могла создать субъектъ движенія, а съ нимъ и самое движеніе, чѣмъ и обусловливалось бы начало движенія.

[2]) Къ этому можно добавить, что то же самое имѣетъ значеніе и для ученія о воскресеніи тѣлъ. И его нельзя доказать, но нельзя и опровергнуть. Оно, слѣдовательно, также представляетъ собою просто членъ вѣры.

12. Таковы важнѣйшіе пункты въ ученіи Moreh Nevochim, поскольку они имѣютъ значеніе для исторіи философіи. Дальнѣйшему мы дадимъ лишь краткій обзоръ.

а) Пророчество основывается, по воззрѣнію Маймонида, на осуществляемомъ чрезъ посредство активнаго разума (который онъ понимаетъ съ Авиценной какъ отдѣленный отъ индивидуальной души принципъ) вліяніи Бога на интеллектуальную способность, а чрезъ нее на силу воображенія человѣка. Благодаря этому пророкъ становится способенъ познавать сокровенное и выражать его въ соотвѣтствующихъ образахъ. Это пониманіе пророчества, какъ видно, заимствовано у арабовъ.

в) Происхожденіе зла Маймонидъ относитъ къ матеріи. Это касается какъ физическаго, такъ и моральнаго зла. Всякое разрушеніе, поврежденіе, несовершенство вещей проистекаютъ отъ матеріи, и всякое моральное зло имѣетъ основу въ томъ, что человѣкъ подчиняется господству матеріи, т.-е. служитъ чувственнымъ желаніямъ и страстямъ. Нравственная задача человѣка заключается, слѣдовательно, въ томъ, чтобы, обуздывая чувственныя желанія, господствовать надъ матеріей. Для этого и дана ему свобода воли.

с) Что касается божественнаго Провидѣнія, то въ отношеніи существъ подлуннаго міра, за исключеніемъ человѣка, Маймонидъ принимаетъ взглядъ арабскихъ аристотеликовъ, согласно которому божественное Провидѣніе простирается только на всеобщее, т.-е. на сохраненіе видовъ и родовъ, а не на отдѣльныхъ индивидовъ. Не то въ отношеніи человѣка. По воззрѣнію Маймонида, здѣсь божественное попеченіе простирается и на отдѣльныхъ лицъ.

d) Выдѣляя такъ человѣка изъ ряда прочихъ вещей въ отношеніи божественнаго попеченія, Маймонидъ, однако, не признаетъ, чтобы всѣ остальныя вещи имѣли свою цѣль въ человѣкѣ, т.-е. чтобы онѣ были созданы ради человѣка. Всякое существо имѣетъ свою цѣль въ себѣ самомъ и создано Богомъ ради него самого. Богъ создалъ всѣ части міра своей волей и каждой изъ нихъ далъ свою собственную цѣль.

e) Цѣль „Закона“ — привести человѣка къ совершенству: сперва къ тѣлесному, затѣмъ — нравственному и, наконецъ, интеллектуальному. Послѣднее — конечная цѣль человѣка. На почвѣ гражданскихъ и нравственныхъ добродѣтелей человѣкъ долженъ стремиться къ интеллектуальнымъ добродѣтелямъ. Онъ долженъ направить всѣ свои помыслы на высшую идею, на Бога, и со всей энергіей посвятить себя отысканію высшей истины. Въ этомъ состоитъ истинное богослуженіе, богослуженіе сердца. Не ради награды или наказанія должны мы любить и дѣлать добро, но ради него самого.

13. Ученіе Маймонида имѣло огромное вліяніе, но не осталось безъ возраженій. Евреи ортодоксальнаго направленія подвергли его ожесточенной критикѣ и характеризовали его, какъ „продажу Священнаго Писанія грекамъ“, какъ „сокрушеніе основъ Закона“. Но эта критика не имѣла успѣха. Ученіе Маймонида, какъ и вообще аристотелизмъ, имѣли много приверженцевъ на протяженіи всѣхъ среднихъ вѣковъ. Изъ многочисленныхъ комментаторовъ Маймонида наиболѣе выдаются *Пальквера* (въ XIII в.), *Іос. Каспи* (ум. 1350), *Леви бенъ Герсонъ* (1288—1370), *Моисей бенъ Іозуа* изъ Нарбонны (въ XIV в.), *I. Абраванель* (въ XV в.) и мн. др. Они, впрочемъ, сходились съ Маймонидомъ не во всѣхъ пунктахъ; такъ, напр., Леви бенъ Герсонъ въ своемъ

сочиненіи *Milhamoth Adonai* категорически отрицаетъ сотвореніе міра изъ ничего.

14. Кромѣ этихъ лицъ, особенное значеніе имѣлъ *Аронъ бенъ Элія* изъ Никомидіи, издавшій въ 1346 г. сочиненіе подъ заглавіемъ: *Ez-Chaim* (*arbor vitae*), которое пріобрѣло большую извѣстность. Онъ — противникъ Маймонида. Съ точки зрѣнія караимской догматики, которой придерживается, онъ обвиняетъ Маймонида въ подмѣнѣ положительной религіи философіей. Цѣль его собственнаго сочиненія (Ez-Chaim) предохранить правильное пониманіе истинъ вѣры отъ вредныхъ вліяній философіи. Хотя Бенъ Эліа расходится во многихъ пунктахъ съ Маймонидомъ, но въ общемъ все-таки въ Ez-Chaim господствуетъ тотъ же духъ, что и въ Moreh Nevochim.

15. Изъ позднѣйшихъ еврейскихъ философовъ заслуживаютъ упоминанія еще *Альбо, Бибаго, Шемъ Товъ, Эліасъ дель Медаго,* уже упомянутый *Абраванель и Лео,* его сынъ, — всѣ относятся къ XV вѣку.

Третья часть

СРЕДНЕВѢКОВОЙ ФИЛОСОФІИ.

Христіанская философія.

Обзоръ и дѣленіе.

1. Христіанская философія среднихъ вѣковъ примыкаетъ непосредственно къ патристической философіи. На основѣ послѣдней создается первая. Но средневѣковая философія не есть простая репродукція патристической; великіе мыслители среднихъ вѣковъ работали самостоятельно; они пытались развить полнѣе полученное ими въ патристической философіи плодотворное зерно и тѣмъ самымъ болѣе углубить и расширить знаніе. Христіанская философія среднихъ вѣковъ не повтореніе, но органическое продолженіе и развитіе патристическихъ идей.

2. Поэтому здѣсь естественно выступаетъ на первый планъ одинъ моментъ, который въ патристикѣ мы находимъ лишь въ его элементарныхъ начаткахъ. Это— стремленіе къ созданію системы. То, что отцы церкви излагали большею частью отрывочно, въ сочиненіяхъ случайнаго характера, то великіе мыслители среднихъ вѣковъ объединили, и изъ отдѣльныхъ камней этихъ

построили сложныя системы. Чего недоставало патристикѣ въ смыслѣ систематической обработки матеріала, то восполнило средневѣковое умозрѣніе. Не единымъ ударомъ, разумѣется, былъ достигнутъ этотъ результатъ; безпрерывно развертываясь, шла систематизація все дальше и дальше, пока она въ расцвѣтѣ христіанской средневѣковой философіи не достигла своего кульминаціоннаго пункта.

3. Въ ходѣ развитія христіанской философіи среднихъ вѣковъ выдѣлилось два направленія: схоластическое и мистическое. Уже въ патристическое время стали намѣчаться оба направленія, а въ средніе вѣка это раздѣленіе завершилось. По объекту эти направленія не отличаются другъ отъ друга; но они обрабатываютъ предметъ различнымъ образомъ: въ схоластикѣ преобладаетъ элементъ спекулятивно-логическій, въ мистикѣ—созерцательный. Первая пыталась изслѣдовать и обосновать истину путемъ спекулятивнаго анализа понятій; вторая погружалась въ нее созерцательно и пыталась сдѣлать ее близкой сердцу и уму. Такой антагонизмъ между схоластикой и мистикой былъ чрезвычайно благопріятенъ для развитія средневѣковаго умозрѣнія. Такъ какъ оба направленія, при всемъ своемъ различіи, не утрачивали единства въ христіанской мысли, но дополняли другъ друга и взаимно другъ друга уравновѣшивали, а это предохраняло ихъ отъ ложныхъ крайностей.

4. Именемъ „схоластиковъ“ обозначались сперва преподаватели свободныхъ искусствъ: грамматики, реторики и діалектики, составлявшихъ trivium, и ариѳметики, геометріи, музыки и астрономіи—quadrivium. Съ нихъ названіе перешло на всѣхъ, кто занимался по школьнымъ пріемамъ изученіемъ наукъ, особенно философіи и тео-

логіи, а впослѣдствіи отсюда и сами философія и теологія получили названіе „схоластическихъ". Это названіе обозначаетъ собственно одно изъ двухъ вышеупомянутыхъ направленій,—спекулятивно-логическое. Но по правилу: a potiori fit denominatio, обыкновенно, вся средневѣковая философія, со включеніемъ мистическаго направленія, называется „схоластической философіей", или „схоластикой".

5. Христіанская схоластика среднихъ вѣковъ получила могучій толчокъ благодаря принятію христіанскими школами аристотелевской философіи. До XII в. на Западѣ были извѣстны только логическія сочиненія Аристотеля, и ими усердно пользовались. Но въ теченіе XII ст., сперва черезъ посредство арабовъ и евреевъ, христіанскіе ученые получили мало-по-малу всего Аристотеля. Хотя это первоначально и имѣло дурныя послѣдствія, но они были скоро устранены, и вмѣстѣ съ этимъ найденъ былъ тотъ методъ, примѣненіе котораго сдѣлало аристотелевскую философію могучимъ рычагомъ развитія для христіанской схоластики.

6. Христіанская философія среднихъ вѣковъ проходитъ три стадіи. Мы видимъ, какъ она возникаетъ и развивается въ постепенномъ поступательномъ движеніи, какъ затѣмъ, въ XIII в., она достигаетъ наивысшаго расцвѣта и какъ, наконецъ, послѣ XIII ст., въ ней происходитъ застой, который характеризуется прекращеніемъ развитія, по крайней мѣрѣ, въ такомъ крупномъ масштабѣ, какъ прежде. Этотъ застой оказался роковымъ для схоластики. Въ это время въ ней обнаружились недостатки, сдѣлавшіеся одной изъ причинъ великой борьбы, которая возгорѣлась противъ схоластики въ XV в. и стремилась къ ея уничтоженію.

7. Сообразно съ этими тремя стадіями историческаго развитія схоластики, мы дѣлимъ исторію христіанской философіи среднихъ вѣковъ, или „схоластическую философію“, на три періода: періодъ возникновенія и постепеннаго развитія, періодъ расцвѣта и, наконецъ, періодъ упадка[1]).

---

[1]) Опредѣленіе схоластики и указаніе относящейся сюда литературы читатель можетъ найти у De-Wulf. Histoire de la philosophie medievale. Paris 1905, pp. 110—128. M. Grabmann. Die Geschichte der Scholastischen Methode. B. I. Die Scholastiche Methode von ihren ersten Anfänge in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12 Jahrh. Freiburg im Breisgau 1909.

Первый періодъ.

Періодъ возникновенія и постепеннаго развитія христіанской схоластики.

I. Первые зачатки философскихъ стремленій у западныхъ народовъ.

Алкуинъ, Фредегизій Турскій и др.

1. Исторія средневѣковой философіи начинается, въ своихъ элементарныхъ проявленіяхъ, съ Карла Великаго. Вокругъ скипетра этого монарха обвилась не только лавровая вѣтвь военной славы и административнаго генія, но и наука окружила его своимъ блескомъ. Извѣстно, что благодаря его усиліямъ дѣло школьнаго образованія во Франціи получило могучій подъемъ. Онъ призывалъ въ свои владѣнія ученѣйшихъ людей того времени, поручая имъ организовать и вести дѣло обученія, и самъ, на сороковомъ году, сидѣлъ у ногъ ихъ, чтобы пополнить свое недостаточное образованіе.

2. Самымъ выдающимся человѣкомъ, дѣйствовавшимъ при Карлѣ Великомъ въ области просвѣщенія и науки, былъ англичанинъ Алкуинъ. Карлъ Великій пригласилъ его (въ 781 г.) къ своему двору и сдѣ-

лалъ директоромъ придворной школы (Schola palatina). Алкуинъ—первый мыслитель, котораго слѣдуетъ назвать въ исторіи средневѣковой христіанской философіи. Онъ оставилъ послѣ себя нѣсколько сочиненій, которыя свидѣтельствуютъ о его необычайныхъ духовныхъ дарованіяхъ и замѣчательной учености. Кромѣ богословскихъ произведеній, изъ которыхъ самое важное *De fede Trinitatis*, имъ были составлены и такія сочиненія, которыя захватываютъ область философіи. Это—діалогъ *De Grammatica*, далѣе *De rethoricha et virtutibus* и *De dialectica*, затѣмъ *Disputatio Pipini cum Albino Scholastico* объ естественной исторіи и, наконецъ, книга *De animae ratione*, написанная для дѣвицы Евлаліи [1]).

3. Философскія воззрѣнія Алкуина во всѣхъ отношеніяхъ тѣсно примыкаютъ къ августиновскимъ. Это особенно сказывается въ только что названномъ сочиненіи De animae ratione, въ которомъ онъ очень интересно излагаетъ и развиваетъ положенія августиновской психологіи. Не остался въ сторонѣ и этическій моментъ. Высшее благо человѣка, говоритъ Алкуинъ,—Богъ. Въ самой природѣ нашей заложено стремленіе къ этому высшему благу; поэтому для насъ вполнѣ естественно любить Бога. Путь къ этому—добродѣтель. На ней покоится вся красота души. Истинная нравственность обнаруживается поэтому въ гармоническомъ взаимодѣйствіи четырехъ основныхъ добродѣтелей, вѣнцомъ и высшимъ просвѣтлѣніемъ которыхъ является любовь.

---

[1]) Сочиненія Алкуина издали Quercetanus (Duchesne), Par. 1617, и Frobenius, Ratisb. 1777. Migne, Patrologae cursus completus. Ser. lat. 100.101. Литература о немъ: F. Lorenz, Alcuins Leben, Halle, 1829; и Monnier, Alcuin et son influence litteraire, relig. et polit., Par. 1853. Foret, Histoire d'Alcuin, Paris 1898.

4. Въ позднѣйшіе годы своей жизни Алкуинъ былъ возведенъ въ санъ аббата Турскаго. Здѣсь онъ основалъ школу, которая скоро пріобрѣла извѣстность во всей Европѣ и изъ которой вышло много ученыхъ. Послѣ его смерти (въ 804 г.) ученики продолжали его дѣло. Изъ непосредственныхъ и косвенныхъ учениковъ Алкуина слѣдуетъ назвать во-первыхъ Фредегиза, преемника Алкуина въ санѣ аббата Турскаго; до насъ дошло его небольшое сочиненіе подъ заглавіемъ: *De nihilo et tenebris*, въ которомъ онъ пытается доказать, что „ничто“ и „тьма“ не есть чистое отрицаніе, но нѣчто реальное, положительное; неясно, однако, съ какой цѣлью ведется это доказательство[1]). Вторымъ ученикомъ Алкуина является Рабанъ Мавръ, аббатъ Фульдскій и позже архіепископъ Майнцскій (776—856), основавшій знаменитую школу въ Фульдѣ—первую школу въ Германіи, и написавшій, между прочимъ, большое сочиненіе, въ 22 книгахъ, подъ заглавіемъ: *De universo*; этотъ трудъ содержитъ энциклопедію всѣхъ тогда извѣстныхъ наукъ. Наконецъ, къ числу учениковъ Алкуина принадлежитъ Пасхазій Радбертъ, аббатъ въ Корби (ум. 851 г.); въ своемъ сочиненіи: *De fide, spe et caritate* онъ обстоятельно излагаетъ ученіе христіанской вѣры[2]).

5. Въ теченіе IX в. монахъ Готтшалькъ возбудилъ такъ наз. споръ о предопредѣленіи, вызвавшій большое замѣшательство во франкской церкви. Онъ училъ о двоякомъ предопредѣленіи—о предопредѣленіи къ благодати и блаженству и о предопредѣленіи ко грѣху и осужденію. Противъ него выступали Рабанъ Мавръ и Гинкмаръ Реймскій, защищавшіе простое пред-

[1]) Ahner, Fredegis von Tour, Lpzg. 1878.

[2]) Сочиненія всѣхъ этихъ писателей напечатаны у Migne. F. H. Chr. Schwarz, De Rhabano Mauro primo Germaniae praeceptore, Heidelb. 1811, и Kunstmann Rhabanus Maurus, Mainz 1841.

опредѣленіе. Они учили, что Богъ предопредѣляетъ только къ благодати и блаженству, а не ко грѣху и осужденію. Богъ только допускаетъ зло и въ предвидѣніи его осуждаетъ человѣка къ наказанію. Мы упоминаемъ объ этомъ спорѣ потому, что Скотъ Эригена, къ которому мы сейчасъ перейдемъ, вмѣшался въ него по настоянію Гинкмара Реймскаго и обсуждалъ вопросъ о предопредѣленіи съ философской точки зрѣнія.

II. Іоаннъ Скотъ Эригена.

I. Общій характеръ его философіи.

1. Первая, встрѣчающаяся намъ въ средніе вѣка, вполнѣ разработанная философская система, носитъ имя этого человѣка. Замѣчательно, что эта первая система всецѣло входитъ въ сферу неоплатонизма. Чрезъ нее неоплатоническое теченіе передается среднимъ вѣкамъ. Прежде всего Эригена опирается на Псевдо-Діонисія Ареопагита, сочиненія котораго онъ перевелъ на латинскій языкъ по настоянію Карла Лысаго, затѣмъ на его комментатора Максима Исповѣдника, далѣе на Василія и Григорія Назіанзина и преимущественно на Григорія Нисскаго и Эригена. Латинскіе отцы, особенно Августинъ, имѣютъ для него лишь второстепенное значеніе. Изъ сочиненій своихъ предшественниковъ, особенно изъ произведеній названныхъ греческихъ церковныхъ писателей, онъ усвоилъ всѣ содержавшіеся въ нихъ неоплатоническіе элементы, а вплетая въ послѣдніе христіанскія идеи, онъ создалъ идеалистическую эманаціонную систему, которая неизмѣнно ищетъ себѣ опоры въ христіанской мысли, но постоянно искажаетъ и перетолковываетъ ее, чтобы

втиснуть хритіанство въ неоплатоническія формулы. Вслѣдствіе этого христіанскія идеи въ его системѣ теряютъ свой истинный смыслъ и свое настоящее значеніе.

2. Біографія этого человѣка окутана мракомъ, а что сохраняетъ о немъ преданіе, то перемѣшано съ легендой. Извѣстно только, что около 843 г. онъ былъ приглашенъ Карломъ Лысымъ въ придворную школу (shola palatina) въ Парижѣ и что онъ жилъ и дѣйствовалъ при дворѣ этого государя. Его отечество — вѣроятно Ирландія. Свое образованіе, повидимому, онъ получилъ въ школахъ, процвѣтавшихъ тогда въ Ирландіи. Онъ зналъ не только латинскій, но и греческій языки. Изъ древнихъ философовъ онъ особенно цѣнитъ Платона, но и Аристотеля ставитъ высоко. Изъ сочиненій Платона ему извѣстенъ Тимей въ переводѣ Халцидія, изъ произведеній Аристотеля — первыя части Органона съ Введеніемъ (Isagoge) Порфирія. Полагаютъ, что въ болѣе преклонномъ возрастѣ (ок. 882 г.) онъ былъ призванъ Альфредомъ Великимъ въ университетъ, основанный въ Оксфордѣ; позже, будучи аббатомъ Мальмесбери, былъ убитъ монахами (?) [1]).

---

1) Литература о Скотѣ Эригенѣ: P. Hijort, J. Sk. Erigena, oder von dem Ursprung einer christischen Philosophie und ihrem heiligen Beruz, Kopenhagen 1823; H. Schmid, Der Mysticismus des Mittelalters in seiner Enstehungsperiode, Iena, 1824, s. 114—178; Staudenmaier, Iohannes Skotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit, Frankf. 1834; St. Rene Taillandier, Scot Erigène et la philosophie scolastique, Strassburg, 1843; Nik. Möller, Iohannes Skotus Erigena und seine Irrthümer, Mainz 1844; Th. Christlieb, Leben und Lerhe Iohannes Skotus Erigena, Gotha 1860; Huber, Iogannes Skotus Erigena, München 1861 и т. д. Срав. также мои Pragramme zu den Lectionsverzeichnissen der Akademie Münster von Jahre 1861, которыя равнымъ образомъ трактуютъ объ Эригенѣ.

[А. Бриллiантовъ. Вліяніе восточнаго богословія на западное въ произведеніяхъ Іоанна Скота Эригены, СПБ. 1898.]

3. Что касается сочиненій Скота Эригены, то было уже упомянуто объ его переводѣ произведеній Псевдо-Діонисія. Къ нему нужно присоединить также переводъ одного сочиненія Максима Исповѣдника.—Но его главными, самостоятельными трудами являются небольшое сочиненіе *De praedestinatione* и большое произведеніе *De divisione naturae* въ пяти книгахъ, составленное въ формѣ діалога между учителемъ и ученикомъ и содержащее его философскую систему. Наконецъ ему принадлежитъ *Homilia in prolog. evang. sec. Iohannem,* вмѣстѣ съ нѣкоторыми мелкими сочиненіями [1]).

4. Въ своей книгѣ De praedestinatione Эригена защищаетъ простое предопредѣленіе, но очень своеобразнымъ способомъ. Онъ приводитъ главнымъ образомъ три основанія въ пользу своего тезиса.

а) Такъ какъ все, что въ Богѣ, есть самъ Богъ, то и воля, посредствомъ которой Онъ предопредѣляетъ, есть едино съ божественной сущностью. Но сущность Бога есть бытіе абсолютно простое; слѣдовательно, и предопредѣляющая воля Бога можетъ быть только простой, а отсюда можно допустить лишь простое предопредѣленіе.

в) Противоположныя дѣйствія предполагаютъ и противоположныя причины; одна и та же причина не можетъ производить противоположное. Но добро и зло, блаженство и страданіе другъ другу противоположны, слѣдовательно, одинъ Богъ не можетъ быть причиной того и другого; поэтому не можетъ быть двоякаго предопредѣленія, а можетъ быть только простое.

с) Богъ можетъ предопредѣлить только къ тому, что Онъ познаетъ. Но зла Богъ совершенно не познаетъ. Ибо

---

[1]) Произведеніе De divis. naturae издалъ сперва Thomas Gale, Oxf. 1681, а затѣмъ C. B. Schlüter, Münster 1838. Въ собраніи Migne напечатаны всѣ сочиненія Эригена.

знаніе можетъ относиться только къ существующему; чего нѣтъ, того нельзя и знать, именно потому, что оно— ничто. Но зло не есть нѣчто реальное, нѣчто сущее. Оно—лишеніе сущаго, слѣдовательно не сущее, ничто. Поэтому Богъ не можетъ познавать зла. Если бы Онъ его познавалъ, то оно должно было бы быть чѣмъ-то положительнымъ, реальнымъ, и Онъ самъ являлся бы виновникомъ его необходимаго существованія въ мірѣ. Но это нелѣпо. Итакъ, надо признать, что Богъ зла не познаетъ, а потому не можетъ и предопредѣлять къ нему. Вотъ почему можетъ быть допущено только одно предопредѣленіе—къ добру и блаженству.

5. Оставляя въ сторонѣ эти странныя доказательства и обращаясь къ философской системѣ Эригены, мы видимъ, что по отношенію къ христіанской вѣрѣ онъ занялъ въ ней теософско-гностическое положеніе. Христіанская вѣра имѣла для него значеніе основы, предпосылки всякаго знанія. Исходной точкой для всякаго разумнаго изслѣдованія, по мнѣнію Эригены, должно служить божественное откровеніе, изложенное въ священномъ писаніи. Поэтому вѣра есть принципъ, изъ котораго одаренная разумомъ тварь извлекаетъ познаніе своего Создателя (De div. nat. 1, 71 ed. Migne).

6. Задача разума состоитъ въ томъ, чтобы помогать уразумѣнію смысла многосодержательнаго божественнаго откровенія, сверкающаго, подобно перьямъ павлина, различными цвѣтами; особенно же — открытію дѣйствительнаго значенія символическихъ выраженій, которыми пользуется священное писаніе. Поэтому разумъ долженъ раскрыть тайный, сокровенный смыслъ божественнаго откровенія путемъ спекулятивнаго изслѣдованія сдѣлать понятными истины, содержащіяся въ священномъ писаніи. И это относится ко всѣмъ истинамъ, ко всѣмъ „божественнымъ изреченіямъ“.

Эригена не полагаетъ никакого различія между истинами, доступными разуму, и тайнами; онъ пытается всѣ истины откровенія одинаково доказать и вывести изъ разума. Содержаніе философіи, по его мнѣнію простирается такъ же далеко, какъ и содержаніе откровенія. Въ этомъ именно смыслѣ онъ принимаетъ изреченіе бл. Августина, согласно которому истинная философія и истинная религія — одно и то же (De praed. prooem.)

7. Въ этомъ стремленіи проникнуть въ болѣе глубокій смыслъ священнаго писанія и въ тайны откровенія мы не должны, конечно, низко цѣнить авторитетъ отцовъ; намъ неприлично судить ихъ воззрѣнія; мы должны подходить къ ихъ ученію благоговѣйно и съ полнымъ почтеніемъ. Но позволительно, во-первыхъ, выбирать изъ ихъ мнѣній то, что, по соображенію нашего разума, кажется наиболѣе соотвѣтствующимъ божественнымъ изреченіямъ. А въ этомъ отношеніи слѣдуетъ въ общемъ предпочесть греческихъ отцовъ церкви латинскимъ, такъ какъ послѣдніе, обыкновенно, слишкомъ склоняются къ вульгарному способу толкованія священнаго иисанія. Во-вторыхъ, разумъ все-таки выше авторитета отцовъ церкви, и если поэтому разумъ, при помощи правильнаго умозаключенія, пришелъ къ опредѣленному результату, то онъ и долженъ удержать его, хотя бы это противорѣчило ученію отцовъ церкви. Это не теряетъ своего значенія даже и въ томъ случаѣ, если результатъ, достигнутый посредствомъ философскаго изслѣдованія, окажется стоящимъ въ противорѣчіи съ изреченіями священнаго писанія. По крайней мѣрѣ Эригена говоритъ (De div. nat. I. 1, c. 63, p. 508), что и въ этомъ случаѣ нужно слѣдовать разуму, такъ какъ послѣдній не можетъ быть подчиненъ никакому авторитету.

8. Съ этой теософско-гностической тенденціей соединяется затѣмъ мистицизмъ. Разумъ, говоритъ Эригена, самъ по себѣ—тьма; онъ не можетъ проникнуть въ божественныя тайны, если его не озаряетъ солнце Божественнаго Слова. Но когда разумъ озаренъ этимъ сверхъестественнымъ свѣтомъ, тогда онъ можетъ преодолѣть всякій мракъ и взглянуть непосредственно въ лицо высочайшей истины (3, 1, p. 627). Въ этомъ случаѣ собственно даже не разумъ созерцаетъ высшую истину, но сама она созерцаетъ себя въ человѣкѣ. Не человѣкъ находитъ Бога, но Богъ находитъ Себя Самого въ человѣкѣ (2, 23, p. 572).

9. Послѣ этихъ предварительныхъ замѣчаній мы можемъ перейти къ изложенію самой системы Эригены. Она начинается раздѣленіемъ всего бытія на четыре природы.

a) Первая природа называется несотворенной и творящей (Natura, quae non creatur et creat). Это—Богъ, поскольку Онъ есть высшая дѣйствующая причина всѣхъ вещей.

b) Вторая природа носитъ названіе сотворенной и творящей (Natura, quae creatur et creat). Это—совокупность идей въ божественномъ Словѣ, поскольку эти идеи не только божественныя мысли, но и созидающія потенціи—примордіальныя причины.

c) Третья природа — сотворенная и не творящая (Natura, quae creatur et non creat). Это — чувственно воспринимаемый міръ съ его индивидами.

d) Четвертая природа, наконецъ—несотворенная и не творящая (Natura, quae non creatur et non creat)—есть снова Богъ, поскольку Онъ является послѣднею и конечною цѣлью всѣхъ вещей, возвращающею всѣ ихъ къ себѣ (De div. nat. L. I, c. 1).

Въ рамкахъ этого четверичнаго дѣленія движется затѣмъ вся система Эригены; въ послѣднемъ счетѣ она есть не что иное, какъ ученіе объ этихъ четырехъ природахъ. Эригена начинаетъ съ первой природы.

2. Первая природа.

1. Богъ, какъ первая природа, въ своемъ самобытіи стоитъ выше всѣхъ категорій и предикатовъ. Какъ въ Себѣ Самомъ Онъ превосходитъ все сотворенное, такъ превосходитъ Онъ и всѣ категоріи и предикаты, свойственные сотвореннымъ вещамъ. Ни одна изъ категорій въ собственномъ смыслѣ не можетъ имѣть приложенія къ Нему, даже категорія *οὐσία*; Богъ — не *οὐσία*, но больше, чѣмъ *οὐσία*. Въ Своемъ самобытіи Богъ абсолютно чуждъ формы и поэтому недоступенъ нашему раціональному познанію. Онъ—непостижимъ и невыразимъ. Какъ абсолютно безформенное и непостижимое Онъ справедливо называется „Ничто“ (Nihilum). Въ себѣ Самомъ Онъ дѣйствительно—ничто изъ всего; Онъ выше и внѣ всякаго бытія. Онъ не есть опредѣленное „quid“ въ противоположность другому „quid“. Quidditas Ему чужда. Онъ—ничто. Поэтому относительно Себя Самого Онъ познаетъ, что Онъ есть; но чтó Онъ есть,—этого Онъ не познаетъ, такъ какъ Онъ не есть какое-либо „что“, „quid“. И именно потому, что Онъ не познаетъ себя въ качествѣ опредѣленнаго „что“, онъ поистинѣ познаетъ себя какъ Бога.

2. Конечно, мы можемъ и должны приписывать Богу всѣ совершенства; они должны находиться въ Немъ, такъ какъ Онъ есть причина ихъ бытія въ сотворенныхъ вещахъ. Но подобные предикаты должны быть понимаемы всегда только въ переносномъ смыслѣ, и

совершенства твари не могутъ быть приписываемы Богу въ собственномъ смыслѣ (proprie). Поэтому слѣдуетъ различать двоякое богословіе: утвердительное (καταφατική), или причинное, и отрицательное (ἀποφατική). Утвердительное или катафатическое богословіе приписываетъ Богу всѣ совершенства, какъ высшей причинѣ ихъ въ твореніяхъ. Но такъ какъ подобныя утвержденія допускаются лишь въ несобственномъ смыслѣ, то отрицательное или апофатическое богословіе снова устраняетъ эти свойства изъ понятія о Богѣ. Вслѣдствіе этого оно совершеннѣе утвердительнаго, такъ какъ послѣднее берется въ переносномъ, а первое, напротивъ того, въ собственномъ смыслѣ. Богъ лучше познается чрезъ незнаніе: незнаніе въ отношеніи къ Богу есть истинная мудрость. Если поэтому о Богѣ высказывается что-нибудь, то лучше всего въ это выраженіе влагать не только положительный, но и отрицательный моментъ. Это достигается присоединеніемъ къ соотвѣтствующему предикату слова „сверхъ“: Богъ есть сверхсущій, сверхмудрый, сверхблагій, сверхмогущій и т. д.

3. Хотя Богъ выше бытія и поэтому непостижимъ, однако Онъ не остается совершенно скрытымъ отъ насъ. Онъ открывается нашему познанію въ теофаніяхъ, богоявленіяхъ, которыя и служатъ средствомъ къ познанію Бога. Подъ божественными теофаніями слѣдуетъ понимать, съ одной стороны, явленія сотвореннаго міра, воспринимаемыя нашимъ чувствомъ, а съ другой— внутреннія озаренія божественной благодати.

4. Благодаря упомянутымъ теофаніямъ, Богъ открывается не только въ своемъ бытіи, но и со стороны троичности. Изъ теофаній можно поэтому познать троичность Бога. Познавая бытіе вещей, теологи заключаютъ, что и Богъ существуетъ; изъ того обстоятельства, что вещи правильно распредѣлены по родамъ и видамъ,

они дѣлаютъ выводъ, что Богъ мудръ, а наблюдая всюду покоящееся движеніе и движущійся покой, они приходятъ къ заключенію, что Богъ живетъ. Такъ познали они троичность Богъ. Подъ бытіемъ слѣдуетъ понимать Отца, подъ мудростью — Сына и подъ жизнью — Святого Духа. Въ Сынѣ Отецъ основалъ все, всю совокупность творенія. Его рожденіе отъ Отца есть вмѣстѣ съ тѣмъ возникновеніе всѣхъ примордіальныхъ причинъ. Духъ Святой, напротивъ, есть дифференцирующая и организующая причина всего того, что Отецъ заложилъ въ Сынѣ, какъ единство. — Такимъ образомъ мы подходимъ ко второй природѣ.

3. Вторая природа.

1. Вторая природа, какъ мы знаемъ, есть совокупность всѣхъ первооснов и первоформъ, которыя мыслятся, съ одной стороны, какъ первообразы, съ другой—какъ созидающія потенціи (примордіальныя причины) чувственныхъ вещей [1]). Они созданы Богомъ, какъ упомянуто, въ божественномъ Словѣ и поэтому не отличаются отъ послѣдняго, но составляютъ съ Нимъ одно. А отсюда непосредственно вытекаютъ три слѣдствія.

a) Поскольку вещи idealiter существуютъ въ божественномъ Словѣ, онѣ еще не превратились во множественность и разнообразіе, но находятся въ божественномъ Словѣ въ видѣ безразличнаго единства.

b) Твореніе идеальнаго міра въ божественномъ Словѣ вѣчно и безначально. Если бы Богъ создалъ его во

[1]) Эригена называетъ—ихъ поэтому не только πρωτότυπα, προορίσματα, но и θεῖα θελήματα.

времени, то творческая дѣятельность относилось бы къ Его субстанціи, какъ акциденція, между тѣмъ у Бога, по существу, не можетъ быть акциденцій.

c) Но вѣчность примордіальныхъ причинъ не тожественна вѣчности Бога: Богъ вѣченъ, потому что Онъ не сотворенъ; первоосновы вещей, напротивъ, вѣчны лишь постольку, поскольку онѣ вѣчно творятся Богомъ,

2. Поэтому съ полнымъ правомъ можно сказать, что Бога не было, что Онъ не существовалъ раньше, чѣмъ создалъ (идеальный) міръ, такъ какъ послѣдній послѣ него по природѣ, а не по времени. Но спрашивается, какъ нужно мыслить это вѣчное твореніе примордіальныхъ причинъ? Богъ, учитъ Эригена, создалъ ихъ изъ ничего. Подъ этимъ ничто онъ понимаетъ, однако, божественное бытіе въ его величіи, превосходящемъ самую сущность, бытіе, которое, какъ мы уже знаемъ, въ этой своей сверхсущности должно быть охарактеризовано какъ „ничто“. Поэтому сотвореніе примордіальныхъ причинъ есть не что иное, какъ исхожденіе ихъ изъ „ничто“ божественной сверхсущности, благодаря живой дѣятельности Бога.

3. Богъ создалъ все, говоритъ Эригена, изъ ничего, т.-е. изъ Себя Самого, потому что подъ „ничто“ разумѣется Онъ Самъ, не находящійся ни въ какомъ опредѣленномъ бытіи. Онъ низшелъ изъ отрицанія всѣхъ сущностей въ утвержденіе ихъ совокупности, изъ Себя Самого—въ Себя Самого, какъ бы изъ ничего — въ нѣчто (3, 19, p. 681). Богъ самъ, слѣдовательно, происходитъ въ первоосновахъ, создаетъ въ нихъ Самого Себя, желая выйти изъ сокровеннѣйшихъ глубинъ своей природы, въ которыхъ Онъ непостижимъ для Самого Себя. Онъ нисходитъ въ начала вещей и, какъ бы творя Самого Себя, чрезъ это начинаетъ существовать какъ нѣчто, между тѣмъ какъ ранѣе Онъ въ из-

вѣстной мѣрѣ былъ замкнутъ въ сверхсущемъ ничто (3, 23, p. 689).

4. Но какъ изъ Бога возникаетъ идеальный міръ, такъ и изъ послѣдняго происходитъ, въ свою очередь, міръ чувственный. Послѣдній есть дѣйствіе, продуктъ идеальнаго міра, такъ какъ первоосновы вещей суть не только первообразы, но и примордіальныя причины, т.-е. дѣйствующія потенціи чувствомъ воспринимаемыхъ вещей. Потому-то о второй природѣ и говорится, что она создана и создаетъ. Вторая природа отсылаетъ насъ, такимъ образомъ, къ третьей природѣ.

4. Третья природа.

1. Третья природа есть совокупность чувственно-воспринимаемыхъ вещей. Поэтому прежде всего долженъ возникнуть вопросъ, какъ слѣдуетъ мыслить сущность міра, доступнаго воспріятію чувствъ. При отвѣтѣ на этотъ вопросъ Эригена исходитъ изъ того положенія, что всеобщее понятіе, взятое въ своей всеобщности, имѣетъ объективную реальность, что всеобщее, какъ таковое, есть даже единственно реальное, въ то время какъ индивидуумы должны быть разсматриваемы просто въ качествѣ преходящихъ явленій всеобщаго, какъ подлинно сущаго. Сообразно съ этимъ его ученіе о третьей природѣ получаетъ такой видъ.

a) Общая основа всѣхъ являющихся вещей есть безразличная, неопредѣленная сущность — *οὐσία*. Въ этой *οὐσία* всѣ вещи не только логически, но и фактически — едино, такъ какъ она есть единая субстанція всѣхъ вещей.

b) Эта общая, единая *οὐσία* расчленяется затѣмъ въ себѣ самой,—не утрачивая, однако, своего субстанціо-

нальнаго единства, — на общіе роды и виды вещей. Только въ подобномъ расчлененіи на виды и роды, которые въ ней составляетъ опять-таки единство, οὐσία можетъ существовать дѣйствительно.

c) Виды проявляются, наконецъ, въ индивидуумахъ. Поэтому видъ всегда весь во всѣхъ индивидуумахъ, содержащихся въ немъ, и весь въ каждомъ изъ нихъ. Видъ есть истинно-сущее въ индивидуумѣ; чрезъ него только послѣдній существуетъ. А такъ какъ роды и виды—одно въ οὐσία, то и индивидуумы въ ней—едино.

2. Индивидуальность выступаетъ прежде всего въ области тѣлесныхъ вещей. Но тутъ сейчасъ же встаетъ вопросъ, какъ эти индивидуальныя тѣлесныя вещи возникаютъ изъ всеобщаго. Этотъ вопросъ Эригена пытается разрѣшить, принимая неоплатоническій взглядъ на сущность тѣлъ. Вотъ его соображенія относительно этого пункта.

a) Каждое тѣло можетъ быть разложено на единичные, въ себѣ чисто умопостигаемые моменты или качества. Безъ величины, качества, фигуры, положенія, плотности, цвѣта и т. п. немыслимо никакое тѣло. Но если отдѣлить отъ тѣла эти сами по себѣ чисто умопостигаемые моменты, то не останется ровно ничего, что можно было бы назвать тѣломъ.

b) Отсюда слѣдуетъ, что тѣло, какъ таковое, получается только въ результатѣ соединенія и совмѣщенія этихъ по существу чисто умопостигаемыхъ акциденцій. Тѣло, слѣдовательно, по своимъ составнымъ частямъ есть нѣчто чисто умопостигаемое и безтѣлесное; видимость тѣлесности возникаетъ только благодаря тому, что умопостигаемыя акциденціи соединяются другъ съ другомъ; она есть только результатъ сліянія этихъ акциденцій.

c) Сообразно съ этимъ индивидуально-тѣлесное возникаетъ благодаря тому, что *οὐσία* въ своихъ низшихъ видахъ облекается акциденціями и пріобрѣтаетъ видимость тѣлесности. *Οὐσία*, какъ таковая, не можетъ воспринимать акциденцій; только въ своихъ низшихъ видахъ она способна на это; вотъ почему существуютъ только опредѣленныя тѣла. Акциденціи, которыми облекается *οὐσία* въ своихъ низшихъ видахъ, находятся въ противоположность ей самой — неизмѣнной и пребывающей — въ постоянномъ потокѣ движенія и измѣненія, а отсюда проистекаетъ измѣнчивость и преходимость являющихся вещей. Равнымъ образомъ, акциденціи составляютъ то, чѣмъ индивидуальныя вещи различаются, тогда какъ по роду и виду всѣ онѣ одно.

3. Ясно, что такими опредѣленіями весь міръ явленій разрѣшается въ бытіе чисто идеальное. Все, воспринимаемое нами въ мірѣ явленій, по своему существу, есть чисто идеальное, умопостигаемое, тѣлесность же — простая видимость. Весь міръ явленій сконцентрированъ въ единомъ бытіи, въ *οὐσία*; это уже не простая unitas ordinis, которую мы встрѣчаемъ въ мірѣ явленій, но истинное единство сущности. Міръ не есть организованное единство многихъ, субстанціонально различныхъ вещей; онъ — едино по сущности, по субстанціи.

4. Этимъ дается основа для опредѣленія отношенія между третьей и второй природой. Это отношеніе Эригена выясняетъ слѣдующимъ образомъ.

a) Вторая и третья природа различны не по существу. Третья природа не обладаетъ, въ отношеніи ко второй, никакой самостоятельной реальностью, но обѣ онѣ по бытію, по сущности — едино и отличаются другъ отъ друга только различнымъ состояніемъ.

b) Въ то время какъ *οὐσία* въ Божественномъ Словѣ содержится въ абсолютномъ единствѣ и безразличіи, въ мірѣ явленій она, напротивъ, распадается на виды и роды и облекается на низшихъ ступеняхъ своего развитія въ акциденціи, благодаря чему возникаетъ видимость самостоятельной реальности міра явленій.

c) Если поэтому говорится, что примордіальныя причины, находящіяся въ божественномъ Словѣ, суть дѣйствующія потенціи міра явленій, то это надо понимать въ томъ смыслѣ, что примордіальныя причины проявляются въ тѣхъ дѣйствіяхъ, причиной которыхъ онѣ служатъ. Онѣ производятъ свои дѣйствія не какъ нѣчто, отличное отъ нихъ, но онѣ сами вступаютъ въ нихъ и сами въ нихъ осуществляются. Осуществляясь въ нихъ, онѣ въ то же время распадаются въ этихъ своихъ дѣйствіяхъ на множественность и различіе.

d) Но, проявляясь въ своихъ дѣйствіяхъ, примордіальныя причины не покидаютъ, однако, божественнаго Слова, въ которомъ онѣ созданы, и своего единства въ немъ. Онѣ нисходятъ во множественность и различіе вещей, но, несмотря на это, сохраняютъ свое всеобъемлющее единство и свое надмірное существованіе въ божественномъ Словѣ.

e) Вступленіе примордіальныхъ причинъ въ ихъ дѣйствія есть вмѣстѣ съ тѣмъ начало времени. Въ своей имманентности божественному Слову примордіальныя причины — сверхвременны, вѣчны, но когда онѣ проявляются въ своихъ дѣйствіяхъ, тогда въ области этихъ дѣйствій начинается временный рядъ, такъ какъ дѣйствія могутъ происходить только во времени.

5. Таковы руководящіе принципы, опредѣляющіе отношеніе между третьей и второй природой, но ими опредѣляется также отношеніе между первой и третьей

природой, между Богомъ и міромъ. Такъ мы подошли къ центральному пункту эригеновской системы. Эригена принимаетъ твореніе изъ ничего, но онъ рѣшительно предостерегаетъ отъ обыденнаго пониманія этого выраженія. Если, какъ мы видѣли, ничто, изъ котораго сотворены примордіальныя причины, по воззрѣнію Эригены, есть лишь божественное бытіе въ его сверхсущности; если, съ другой стороны, міръ явленій, по своей сущности, совершенно не отличается отъ примордіальныхъ причинъ, то отсюда необходимо слѣдуетъ выводъ: ничто, изъ котораго Богъ создалъ міръ явленій, есть божественное бытіе въ своей сверхсущности. Таково именно и есть фактически ученіе Эригены.

6. „Исходя изъ той полноты, — говоритъ онъ, — въ которой Богъ называется небытіемъ, и нисходя на первую ступень, Богъ самъ созидаетъ Себя въ первоосновахъ. А затѣмъ (когда первоосновы проявляются въ своихъ дѣйствіяхъ) изъ первооснов Онъ нисходитъ въ ихъ дѣйствія и осуществляется въ послѣднихъ, обнаруживаясь въ Своихъ теофаніяхъ. Такъ спускается Онъ чрезъ многообразныя формы дѣйствій до послѣдней ступени всей природы, до тѣлъ. Переходя такъ, въ опредѣленномъ порядкѣ, во все, Онъ творитъ все и становится всѣмъ во всемъ, не переставая въ то же время быть выше всего. Такимъ образомъ производитъ Онъ все изъ ничего: изъ своей сверхсущности Онъ создаетъ сущности, изъ своей сверхжизненности — жизнь и т. д., однимъ словомъ, — изъ отрицанія всего, что есть и чего нѣтъ, производитъ Онъ все, что есть и чего нѣтъ“ (3, 20).

7. Но это—настоящій неоплатоническій эманатизмъ. Изъ ничто сверхсущности Бога происходятъ сперва первоосновы, а затѣмъ Богъ черезъ эти первоосновы, вступаетъ въ ихъ дѣйствія и становится въ нихъ всѣмъ

что есть. Οὐσία, лежащая въ основѣ всѣхъ вещей, какъ единое бытіе, есть въ послѣдней инстанціи сама божественная οὐσία. Богъ, говоритъ Эригена, есть сущность всѣхъ вещей (1, 3). Дѣйствіе есть не что иное какъ осуществившаяся причина. Слѣдовательно, Богъ осуществляется, поскольку Онъ есть причина, въ своихъ дѣйствіяхъ (3, 22, р. 687). Твореніе есть не что иное, какъ Его собственное возникновеніе изъ нѣдръ ничто Его сверхсущности. „Богъ и твореніе, говоритъ Эригена, не двѣ различныя сущности, а одна и та же" (3,17, 678).

8. Но хотя Богъ во всемъ находится и во всемъ осуществляется, однако Онъ не исчезаетъ въ вещахъ; Онъ есть и остается самъ въ себѣ, всегда какъ недѣлимое, безконечное единство, трансцендентное міру. Сообразно съ этимъ онъ относится къ міру одновременно и какъ имманентное и какъ трансцендентное бытіе. Онъ есть всеобщая οὐσία вещей и въ то же время не есть οὐσία. Въ своемъ изліяніи Онъ присущъ вещамъ этого міра; въ своемъ самобытіи Онъ чуждъ имъ. Самъ въ себѣ онъ есть единство противоположностей, въ своемъ нисхожденіи къ вещамъ Онъ вступаетъ въ эти противоположности. Эманаціонный пантеизмъ въ неоплатоническо - идеалистической формѣ не могъ бы быть выраженъ болѣе отчетливо, чѣмъ это сдѣлано здѣсь.

9. Параллельно первой, второй и третьей природѣ въ человѣкѣ находятся разумъ (intellectus), разсудокъ (ratio) и внутреннее чувство (sensus interior). Разумъ, называемый греками νοῦς, есть интуитивная сила; предметъ его познанія — Богъ, какъ Онъ существуетъ въ себѣ, т.-е. поскольку Онъ въ своемъ самобытіи превосходитъ всякое бытіе и небытіе. Разсудокъ, называемый греками λόγος, направляется, въ противоположность

разуму, на вторую природу, т.-е. на вѣчныя первоосновы вещей въ Богѣ; внутреннее чувство, наконецъ, называемое греками διάνοια, имѣетъ объектомъ третью природу; оно стремится свести чувственныя воззрѣнія на понятія и изслѣдовать основы чувственныхъ явленій.

10. Что касается, далѣе, хода человѣческаго познанія, то послѣднее движется прежде всего въ восходящемъ порядкѣ. Изъ чувственныхъ воспріятій внутреннее чувство извлекаетъ общія понятія; эти послѣднія воспринимаются затѣмъ разсудкомъ и постигаются въ единствѣ, какъ они существуютъ въ божественномъ Словѣ. Наконецъ, слѣдуетъ разумъ, который все познанное сводитъ къ Богу, мысля Его въ качествѣ сверхсущаго и постигая, какъ всѣ виды и роды вещей исходятъ отъ Бога и снова въ Него возвращаются. Во-вторыхъ, познаніе движется въ нисходящемъ порядкѣ. Начинаясь „гностическимъ созерцаніемъ“ Бога въ разумѣ, оно нисходитъ затѣмъ отъ Бога черезъ разсудокъ къ примордіальнымъ причинамъ, выводя ихъ самихъ изъ Бога, и кончаетъ тѣмъ, что внутреннее чувство выводитъ изъ единства примордіальныхъ причинъ роды и виды чувственнаго міра.

11. Всѣ вещи созданы въ человѣкѣ и притомъ двоякимъ образомъ. Во-первыхъ, постольку, поскольку въ человѣческой природѣ объединяются всѣ моменты, наблюдаемые въ сотворенномъ мірѣ въ ихъ обособленности другъ отъ друга. Человѣкъ познаетъ какъ ангелъ, умозаключаетъ какъ человѣкъ, чувствуетъ какъ неразумное животное, живетъ какъ растеніе и существуетъ тѣлесно и духовно какъ всѣ прочія вещи. Во-вторыхъ, всѣ вещи созданы въ человѣкѣ постольку, поскольку въ немъ заложено Богомъ понятіе о всѣхъ сотворенныхъ вещахъ. Всѣ понятія вещей намъ имманентны, присущи; если же мы о томъ ничего не знаемъ и если наше по-

знаніе вообще недостаточно, то причина этого въ грѣхопаденіи. Эти понятія въ основѣ своей представляютъ не что иное, какъ самыя сущности, которыя въ нихъ мыслятся. Какъ божественное понятіе о вещахъ, воплощенное Отцомъ въ Сынѣ, есть ихъ сущность и носитель всѣхъ ихъ акциденцій, такъ и понятіе вещей, вложенное Сыномъ въ человѣческую природу, есть ихъ сущность и носитель всѣхъ ихъ акциденцій. Слѣдовательно, какъ всѣ сущности вещей находятся въ божественномъ Словѣ, такъ находятся онѣ и въ человѣческой душѣ; съ тѣмъ лишь различіемъ, что тамъ ихъ надо мыслить въ качествѣ первопричинъ, а здѣсь — осуществившимися. Въ этомъ именно смыслѣ и говорится, что все сотворено въ человѣкѣ.

12. Въ соотвѣтствіи съ разграниченіемъ между второй и третьей природой Эригена проводитъ далѣе различіе между двоякимъ человѣкомъ: идеальнымъ человѣкомъ въ божественномъ Словѣ и эмпирическимъ въ мірѣ явленій. Первый есть универсальный человѣкъ; обособленность отдѣльнаго, индивидуальнаго человѣка выступаетъ только въ мірѣ явленій. Поэтому здѣсь лишь возникаетъ индивидуальное самосознаніе, въ божественномъ же Словѣ ни одинъ человѣкъ не познаетъ самого себя въ своей обособленности; тамъ имѣетъ мѣсто только всеобщее самосознаніе универсальнаго человѣка.

13. Для отвѣта на вопросъ, что же обусловливаетъ переходъ единаго идеальнаго человѣка во множественность эмпирическаго, Эригена прибѣгаетъ къ понятію грѣхопаденія. Первый человѣкъ, созданный по образу и по подобію Божію, есть именно идеальный человѣкъ, находящійся въ божественномъ Словѣ, а послѣднее и есть тотъ рай, въ который введенъ былъ Адамъ. Первозданный человѣкъ былъ поэтому чуждъ матеріальнаго тѣла и

половыхъ различій — былъ асексуаленъ. Если бы онъ не согрѣшилъ, то остался бы въ этомъ состояніи. Но такъ какъ онъ согрѣшилъ, то былъ въ наказаніе за это облеченъ въ матеріальное тѣло и распался на множество эмпирическихъ индивидуальностей; сюда присоединилось еще и раздѣленіе половъ.

14. Въ дальнѣйшемъ изложеніи этого ученія Эригена всецѣло примыкаетъ къ Григорію Нисскому. Мельчайшія детали, въ которыя онъ по этому поводу вдается, представляютъ собою въ сущности простую репродукцію воззрѣній Григорія на грѣхопаденіе и слѣдствія его. Необходимое при этомъ аллегорическое толкованіе разсказа священнаго писанія о грѣхопаденіи онъ даетъ совершенно такъ, какъ его далъ Григорій Нисскій, слѣдуя Филону. Поэтому мы думаемъ, что здѣсь можно избѣжать болѣе обстоятельнаго изложенія этого пункта.

15. Но ученіе Эригены о грѣхопаденіи человѣка даетъ ключъ къ рѣшенію вопроса о причинѣ возникновенія третьей природы изъ второй. Если третья природа по существу есть то же самое, что и вторая, съ тѣмъ лишь различіемъ, что въ ней бытіе, распавшись на множественность, подчинилось законамъ времени и превратилось въ чувственное, то возникаетъ вопросъ, въ чемъ же лежитъ причина этого процесса ниспаденія. Предпосылкою для рѣшенія этого вопроса, какъ сказано, служитъ ученіе о грѣхопаденіи человѣка.

16. Mundus iste, говоритъ Эригена, in varias sensibilesque species, diversasque partium suarum multiplicitates non erumperet, si Deus casum primi hominis, unitatem suae naturae deserentis, non praevideret (2,12). Итакъ, основаніемъ возникновенія чувственнаго міра, какъ третьей природы, является именно отпаденіе человѣка отъ Бога. Слѣдовательно, чувственный міръ

возникъ благодаря отпаденію отъ Бога. Онъ не есть свободное твореніе Бога, и, собственно говоря, ему не слѣдовало бы существовать, какъ человѣку не слѣдовало грѣшить.

17. Но такъ какъ чувственный міръ не долженъ бы собственно существовать, то онъ и не можетъ оставаться вѣчнымъ. Слѣдствіе отпаденія нѣкогда должно быть снова уничтожено; чувственный міръ долженъ снова возвратиться въ Бога, чтобы Богъ сталъ всѣмъ во всемъ. Но это приводитъ насъ къ четвертой природѣ—къ Богу, поскольку въ Него, какъ въ конечную цѣль всего, все должно возвратиться, чтобы, ставъ тогда всѣмъ во всемъ, Онъ явился намъ какъ тотъ, кто не творится, но и не творитъ больше.

5. Четвертая природа.

1. Возвращеніе вещей въ Бога совершится по извѣстнымъ ступенямъ. Естественныя чувственно-воспринимаемыя вещи возвратятся въ свои примордіальныя причины; съ нихъ совлечется чувственная оболочка, и онѣ преобразятся въ божественномъ Словѣ. Что же касается человѣческой природы, то слѣдуетъ отличать ея всеобщее возвращеніе въ Бога отъ единичнаго. Всѣ безъ исключенія люди возвратятся въ рай, т.-е. въ свои примордіальныя причины въ божественномъ Словѣ; избранные же взойдутъ еще выше; они не только возвратятся въ рай, но и вкусятъ отъ древа жизни, т.-е. они станутъ едино съ Богомъ, обожествятся.

2. Это не слѣдуетъ, однако, понимать въ томъ смыслѣ, что вещи, in specie люди, возвращаясь въ Бога, утрачиваютъ свою природу или субстанцію. Если низшее переходитъ въ высшее, то оно не теряетъ своей специ-

фической природы, а лишь достигаетъ болѣе высокаго и совершеннаго состоянія. Какъ воздухъ, всецѣло проникнутый сіяніемъ солнца, не теряетъ своей субстанціи, но только кажется свѣтомъ, или какъ желѣзо въ раскаленномъ состояніи не утрачиваетъ своей природы, но только кажется огнемъ, такъ не перестаютъ существовать въ своемъ своеобразіи природа и субстанція обожествленнаго человѣка, когда онѣ такъ тѣсно соединяются съ Богомъ, такъ что только Богъ живетъ и дѣйствуетъ въ нихъ. То же самое относится и къ прочимъ вещамъ.

3. Возвращеніе вещей въ Бога обусловлено искупленіемъ. Божественное Слово сошло въ дѣйствія вѣчныхъ причинъ, принявъ человѣческую природу, въ которой содержится вся видимая и невидимая тварь. Оно должно было войти въ нихъ, чтобы спасти тѣмъ какъ дѣйствія примордіальныхъ причинъ, такъ и самыя эти причины. Вѣдь если бы погибли дѣйствія, то погибли бы и причины. Такимъ образомъ воплощеніе и искупленіе являются здѣсь существеннымъ моментомъ въ цѣлостномъ теогоническомъ процессѣ, который завершается возвращеніемъ вещей въ Бога.

4. Во Христѣ человѣчество уже вступило въ состояніе обожествленія, когда Его собственная человѣческая природа соединилась съ божественной и преобразилась въ ней. Но то, что въ Христѣ уже свершилось, въ отношеніи прочихъ людей и въ отношеніи чувственнаго міра только еще имѣетъ свершиться, когда исполнится предопредѣленное число людей. Это произойдетъ въ грядущемъ воскресеніи. Тогда матеріальное тѣло одухотворится, исчезнетъ различіе половъ, и все возвратится туда, откуда оно произошло.

5. Однако, хотя вся человѣческая природа, во всѣхъ индивидуумахъ, въ которыхъ она осуществилась, воз-

вратится въ рай т.-е. въ примордіальныя причины, это не исключаетъ вѣчныхъ наказаній для злыхъ. Наказаніе касается не природы, а воли, такъ какъ только она есть причина зла. Вотъ почему и въ грѣшникахъ природа прославится, но ихъ воля будетъ подвергнута наказанію. Послѣднее будетъ состоять въ томъ, что они окажутся лишенными тѣхъ чувственныхъ благъ, которыми они удовлетворяли свои похоти въ земной жизни, и будутъ предоставлены пустотѣ сердечной и бурѣ неудовлетворенныхъ желаній. Это — мученіе, которое ихъ терзаетъ, это — пламя, которое ихъ пожираетъ.

6. Систему Эригены можно назвать геніальной, но ее нельзя назвать христіанской. Конечно, этотъ мыслитель всюду старается согласовать свою доктрину съ христіанскимъ ученіемъ,— даже тамъ, гдѣ послѣднее совершенно не укладывается въ его систему, какъ напр. въ ученіи о вѣчности загробныхъ наказаній, но христіанская мысль у него постоянно должна приспособляться къ схемѣ заранѣе выработанныхъ неоплатоническихъ взглядовъ, вслѣдствіе чего она утрачиваетъ свое истинное содержаніе. Не удивительно, что церковь со всею рѣшительностью высказалась противъ этой системы, и книга De divisione naturae была осуждена сначала Львомъ IX (1050 г.), потомъ и Гоноріемъ III (1225).

7. Рядомъ со Скотомъ Эригеной мы встрѣчаемъ въ IX в. еще монаха Гейрика Оксеррскаго (834 — 881), который, получивъ образованіе сначала въ Фульдѣ, подъ руководствомъ Гаймона, ученика Алкуина, а затѣмъ въ Феррьерѣ, впослѣдствіи основалъ собственную монастырскую школу въ Оксеррѣ.

Новѣйшія изслѣдованія доказали, что ему должно быть приписано сочиненіе: *Глоссы къ десяти катего-*

ріямъ. Онъ держится независимо по отношенію къ идеалистическому направленію Эригены и во взглядѣ на общія понятія примыкаетъ къ Аристотелю и Боэцію.

То же можно сказать о Ремигіи Оксеррскомъ (ум. 904 г.), ученикѣ Гейрика, и о Іепа (Іера), написавшемъ *Глоссы къ Введенію Порфирія*.

III. Дальнѣйшее развитіе философскихъ стремленій.

1. Въ X столѣтіи передъ нами встаетъ почтенная фигура монаха Герберта, впослѣдствіи папы Сильвестра II (1003). Образованіе онъ получилъ въ монастырѣ Орильякъ въ Оверни, а затѣмъ въ другихъ французскихъ школахъ и въ Испаніи у арабовъ. Онъ обладалъ большими познаніями въ математикѣ и астрономіи и считался у своихъ современниковъ чудомъ учености. Отъ него дошли до насъ два небольшія сочиненія, изъ которыхъ одно трактуетъ объ евхаристіи, а другое носитъ заглавіе: *De rationali et ratione uti*.

2. Въ послѣднемъ сочиненіи изслѣдуется, въ какомъ смыслѣ можно сказать о разумномъ существѣ, что оно пользуется разумомъ. Для рѣшенія этого вопроса устанавливается различіе между вѣчнымъ, божественнымъ разумнымъ существомъ и живущимъ во времени. Первое нужно мыслить активнымъ по существу; для него поэтому разумъ и употребленіе разума — понятія разнозначащія. Второе, напротивъ, находится лишь въ потенціи къ употребленію разума и отъ потенціи переходитъ къ акту. Поэтому употребленіе разума можетъ быть ему приписано какъ случайное.

3. Первымъ, что съ IX в. получило развитіе въ области философіи, была, естественно, діалектика, такъ

какъ она считалась необходимымъ предварительнымъ условіемъ для изученія теологіи. Учебниками въ христіанскихъ школахъ были по преимуществу логическія сочиненія Боэція. Изъ логическихъ сочиненій Аристотеля до XI в. знали только Категоріи и De interpretatione въ переводѣ Боэція. Затѣмъ было извѣстно Введеніе Порфирія, также въ переводахъ Боэція и Викторина. Наравнѣ съ учебниками Боэція употреблялись также и учебники Кассіодора.

4. Прилежное и ревностное изученіе діалектики въ христіанскихъ школахъ приводило неоднократно къ тому, что діалектику переоцѣнивали, полагая, что съ помощью ея одной можно рѣшать глубочайшіе вопросы. Даже тайны христіанской вѣры не оставались для нея неприкосновенными. Для выясненія ихъ почти не пользовались священнымъ писаніемъ и ученіемъ церкви, а подвергали ихъ діалектической обработкѣ, и добытые такимъ образомъ результаты признавали безусловно вѣрными.

5. Образчикомъ такого самомнительнаго діалектика былъ Беренгаръ Турскій (999—1088), составившій себѣ извѣстность своей борьбой противъ ученія о пресуществленіи. Въ сочиненіи *De sacra coena* онъ ставитъ діалектическія операціи выше принятой церковью догмы. При этомъ онъ ссылается на бл. Августина, который также называлъ діалектику искусствомъ искусствъ и наукой наукъ и полагалъ, что всегда нужно обращаться къ діалектикѣ, потому что такое обращеніе къ ней есть не что иное, какъ обращеніе къ разуму, къ образу Божію въ насъ. Правда, во многихъ случаяхъ авторитетъ намъ необходимъ, но въ общемъ гораздо важнѣе для познанія истины пользоваться разумомъ.

6. По поводу такой переоцѣнки діалектики и зло-

употребленія ею уже тогда раздавалось много жалобъ. Фульберъ, ученикъ Герберта, основавшій въ 990 г. школу въ Шартрѣ и получившій тамъ впослѣдствіи епископскую каѳедру, предостерегалъ своихъ учениковъ отъ увлеченія діалектикой. Равнымъ образомъ и Петръ Даміани сурово осуждаетъ самомнѣніе поклонниковъ діалектики и настаиваетъ на томъ, что она должна быть не госпожей, а служанкой истины. Монахъ Отло (ум. въ 1083 г.) въ своемъ сочиненіи *De trib. quaest.* жалуется на крайнихъ приверженцевъ діалектики, которые авторитетъ своей излюбленной науки ставятъ выше откровенія и удѣляютъ болѣе вѣры Боэцію, чѣмъ священнымъ писателямъ. Сюда же надо причислить Ланфранка, монаха изъ монастыря Бекъ въ Нормандіи (1005 — 1089), главнаго противника Беренгара, и аббата Вильгельма изъ Гиршау (1026—1091).

7. Діалектическія изслѣдованія, естественно, должны были привести къ вопросу объ универсаліяхъ. Во Введеніи Порфирія, употреблявшемся въ школахъ, вопросъ этотъ былъ поставленъ опредѣленно, но отвѣта на него не было дано [1]. Въ интересахъ діалектики его нужно было такъ или иначе рѣшить. Изслѣдованія, которыя велись въ этомъ направленіи, дали поводъ къ возникновенію двухъ противоположныхъ мнѣній: номиналистическаго и (крайне) реалистическаго.

---

[1]) Соотвѣтствующее мѣсто читается такъ: „de generibus et speciebus illud quidem, sive subsistant, sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensilibus an in sensilibus posita et circa haec consistentia sint, dicere recusabo; altissimum enim negotium est hujusmodi et majoris egens inquisitionis".

IV. Номинализмъ и реализмъ.

Росцеллинъ изъ Компьени и Вильгельмъ изъ Шампо.

1. Основателемъ номинализма обыкновенно называютъ Росцеллина изъ Компьени, хотя въ дѣйствительности онъ не основалъ этого направленія, существовавшаго въ школахъ уже до него, а только придалъ ему самое рѣзкое выраженіе. Онъ родился въ Арморикѣ, въ Нижней Бретани, учился въ Суассонѣ и Реймсѣ, затѣмъ преподавалъ въ Турѣ и Локменахѣ и позднѣе былъ назначенъ каноникомъ въ Компьенѣ, гдѣ также выступалъ въ качествѣ учителя. По всей вѣроятности, онъ не оставилъ литературныхъ трудовъ, а излагалъ свои воззрѣнія только словесно. Въ нашемъ распоряженіи имѣется только одно письмо Росцеллина къ Абеляру, его ученику; въ этомъ письмѣ рѣчь идетъ преимущественно о догматѣ троичности [1]).

Для ознакомленія съ его ученіемъ мы должны поэтому обратиться главнымъ образомъ къ Ансельму, Абеляру и Іоанну Сальсберійскому [2]).

---

[1]) Открыто І. А. Шмеллеромъ въ одной мюнхенской рукописи и издано Кузеномъ вмѣстѣ съ сочиненіями Абеляра.

[2]) Литература о номинализмѣ и реализмѣ. Baumgarten-Crusius, progr. de vera scholasticorum realium et nominalium discrimine, Iena 1821; Exner, Ueber Nominalismus und Realismus, Prag. 1842; Köhler, Realismus und Nominalismus in ihrem Einflusse auf die dogmatischen Systeme des Mittelalters, Gotha 1858; Stöckl, Der Nominalismus und Realismus in der Geschichte der Philosophie, Lyc. Programm, Eichstätt 1854; C. S. Barach, Zur Geschichte des Nominalismus von Roscellin, Wien 1866; и др. Ср. также Bouchitre, Le rationalisme chrétien à la fin du onzième siècle, Par. 1842. Loewe, Der Kampf zwischen Realismus und Nominalismus im Mittelalter. Sitzungsber. d. böhmischen Gesellsch. d. Wissensch. VI F. Bd. VIII. 1876.

2. По сообщенію Ансельма, Росцеллинъ полагалъ, что общія понятія — просто общія имена, которыми мы называемъ цѣлую совокупность вещей. При этомъ Ансельмъ пользуется выраженіемъ „flatus vocis“, т.-е. онъ упрекаетъ номиналистовъ въ томъ, что они такъ называли понятія. Употреблялъ ли самъ Росцеллинъ это выраженіе, — мы не знаемъ. Кромѣ того, Ансельмъ порицаетъ номиналистовъ за то, что они, всецѣло погрузившись въ чувственное и подавленные образами фантазіи, не въ состояніи понимать того, что̀ должно быть разсматриваемо разумомъ независимо отъ представленій. Кто не идетъ далѣе индивида, какъ такового, и не можетъ понять, какимъ образо̀мъ нѣсколько человѣкъ могутъ составлять одно по виду, — тотъ не знаетъ природы человѣка. Отсюда мы видимъ, что номиналисты брали свои научныя формулы въ самомъ строгомъ, исключительномъ смыслѣ.

3. У Абеляра, далѣе, мы находимъ (Ep. 21 ad. episc. Paris.) одно мѣсто, въ которомъ Росцеллину приписывается ученіе, что ни одна вещь не состоитъ изъ частей и что только слова, которыми мы обозначаемъ вещи, могутъ быть дѣлимы. Если бы вещь имѣла части, то ея часть была бы частью цѣлаго, а такъ какъ цѣлое состоитъ только изъ своихъ частей, то была бы частью себя и остальныхъ частей, чего нельзя допустить. Очевидно въ основѣ этой аргументаціи лежитъ мысль, что всякое различіе, замѣчаемое нами въ вещахъ, есть просто дѣло мышленія, которое ни въ коемъ случаѣ нельзя переносить на объекты, такъ какъ въ объективномъ мірѣ существуютъ только замкнутыя единства. Это положеніе вполнѣ гармонируетъ съ отрицаніемъ объективной реальности общихъ понятій.

4. Вотъ все, что извѣстно о теоріи Росцеллина. Онъ пользовался, однако, своимъ номинализмомъ для выясненія христіанскаго ученія о троичности и вслѣдствіе этого пришелъ къ тритеизму. Если (по номиналистической теоріи) въ дѣйствительности существуютъ только индивидуумы, то и три лица въ Божествѣ слѣдуетъ понимать какъ три индивидуальныя субстанціи. Послѣднее онъ дѣйствительно и утверждалъ. Онъ училъ, по сообщенію Ансельма (de fide Trin. c. 2. 3), что три божественныя лица — едино только по могуществу и волѣ. Въ другихъ отношеніяхъ они — три вещи, три сущности, три субстанціи. При иномъ пониманіи различія лицъ въ Божествѣ, признавая Божество единою сущностью, единою „res", мы вынуждались бы, по мнѣнію Росцеллина, допустить, что вмѣстѣ съ Сыномъ воплотились и Богъ Отецъ и Духъ Святой. Если бы поэтому словоупотребленіе позволяло, то три лица могли бы быть названы также и тремя Богами.

5. Въ дошедшемъ до насъ письмѣ Росцеллина къ Абеляру излагается то же самое ученіе. Три божественныя лица, говоритъ Росцеллинъ, суть три субстанціи, единство которыхъ состоитъ только въ томъ, что они другъ другу равны. Ересь Арія состояла только въ томъ, что онъ подчинялъ одну субстанцію другой и полагалъ, что второе и третье лица возникаютъ во времени. Божественныя лица едины благодаря общему обладанію божественнымъ величіемъ, а не благодаря единичности этого божественнаго величія; единичное никоимъ образомъ не можетъ быть общимъ; и обратно, общее многимъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть единичнымъ. Когда говорятъ: Отецъ породилъ Сына, то это равносильно положенію: субстанція Отца произвела субстанцію Сына. Это тритеистическое ученіе привело Росцелина къ конфликту съ церковью, и

онъ вынужденъ былъ отречься отъ него на соборѣ въ Суассонѣ (1002).

6. Въ противовѣсъ номинализму создался крайній реализмъ; и его тезисъ о реальности универсалій былъ также выраженъ въ рѣзко очерченныхъ формулахъ. Главнымъ представителемъ его считаютъ Вильгельма изъ Шампо (1070—1121). Онъ учился въ Парижѣ подъ руководствомъ Манегольда изъ Лютенбаха, затѣмъ подъ руководствомъ знаменитаго схоластика Ансельма Лаонскаго; полагаютъ, что онъ былъ также ученикомъ Росцеллина. Впослѣдствіи онъ преподавалъ сначала въ соборной школѣ при Notre Dame de Paris, а позже въ монастырѣ св. Виктора близъ Парижа, гдѣ онъ основалъ знаменитую послѣ него школу св. Виктора. Со св. Бернардомъ онъ жилъ въ тѣсной дружбѣ. Изъ его сочиненій до насъ дошло только небольшое произведеніе *De origine animae* и нѣсколько фрагментовъ. Поэтому для ознакомленія съ его ученіемъ объ универсаліяхъ намъ приходится прибѣгать къ сообщеніямъ его современниковъ и особенно Абеляра.

7. Послѣдній въ своей *Historia calamitatum*, с. 2, передаетъ, что, по мнѣнію Вильгельма, всякое общее понятіе всецѣло и существенно (essentialiter) содержится въ каждомъ изъ индивидовъ, которые имъ обнимаются, и что вслѣдствіе этого между индивидами того же рода нѣтъ никакого различія по бытію и сущности, но ихъ отличіе обусловлено лишь извѣстнымъ количествомъ акциденцій. Такъ же, какъ и Эригена, Вильгельмъ настаиваетъ на объективной реальности универсалій, какъ таковыхъ, и признаетъ, что всякое понятіе существуетъ въ себѣ объективно и субъективно, какъ универсальное бытіе. Поэтому, согласно его воззрѣнію, видовыя отличія, которыми дифференцируется

родъ, относятся къ послѣднему какъ акциденціи, но образуютъ видъ (Species) по его субстанціи; это даетъ поводъ Абеляру утверждать, что Вильгельмъ самыя видовыя отличія принималъ за виды. Но благодаря возраженіямъ, сдѣланнымъ противъ этого ученія Абеляромъ, по сообщенію послѣдняго, Вильгельмъ въ концѣ-концовъ настолько смягчилъ свой взглядъ, что выставилъ положеніе: одна и та же вещь, т.-е. одинъ и тотъ же видъ (Species) присущъ отдѣльнымъ индивидуумамъ не по существу (essentialiter), но только индивидуальнымъ образомъ (individualiter). Какъ надо это понимать—совсѣмъ неясно; но во всякомъ случаѣ очевидно, что Вильгельмъ старался этимъ измѣненіемъ занятой позиціи спасти существенное содержанія индивидуумовъ [1]).

8. Противъ крайняго реалистическаго воззрѣнія Вильгельма уже тогда возражали, что по этой гипотезѣ одна и та же субстанція должна имѣть противоположныя акциденціи и одно и то же одновременно должно быть въ разныхъ мѣстахъ. „Ибо если человѣческая сущность всецѣло въ Сократѣ, то ея нѣтъ въ томъ, что не есть Сократъ; если она въ то же время и въ Платонѣ, то Платонъ долженъ быть Сократомъ; и Сократъ, находясь на своемъ собственномъ мѣстѣ, находится и на мѣстѣ Платона“. Дѣйствительно, если принять крайнее реалистическое ученіе, то это возраженіе окажется неразрѣшимымъ.

9. Въ XI ст. мы встрѣчаемъ и еще одинъ взглядъ на значеніе универсалій. Безусловно отрицая объективную реальность универсалій, это направленіе стремится

---

1) О Вильгельмѣ изъ Шампо см. Michaud. Guillaume de Champeaux et les écoles à Paris au 12 siècle, Par. 1867. [Picavet. Roscelin theologien et philosophe. Paris. 1896.]

квалифицировать ихъ не какъ общія имена, а какъ общія *conceptus* (отсюда концептуализмъ), подъ которыя мы подводимъ совокупность вещей на основаніи ихъ сходства и которыя затѣмъ обозначаемъ общимъ именемъ. Этотъ взглядъ представленъ сочиненіемъ: *De generibus et speciebus*, которое Кузенъ приписываетъ Абеляру, другіе же, оспаривая это, приписываютъ его или Росцеллину Суассонскому (Риттеръ), или другому неизвѣстному автору.

10. Въ этомъ сочиненіи общія понятія признаются собраніемъ (collectio) индивидуумовъ, которые хотя и составляютъ въ сущности множественность, однако, могутъ быть разсматриваемы какъ единый видъ, какъ одно общее, какъ одна природа, подобно тому какъ народъ или войско, состоя изъ многихъ лицъ, мыслятся однако какъ нѣчто единое и называются единымъ. Однако то „собраніе", которое составляетъ сущность всеобщаго, не можетъ слагаться изъ какихъ угодно индивидовъ; индивидуумы, подводимые подъ одно общее понятіе, должны состоять изъ одинаковой матеріи и различныхъ формъ. Поясненіемъ этого служитъ одинъ примѣръ: Сократъ, какъ индивидуумъ, слагается изъ матеріи—humanitas и формы—socratitas; послѣдняя дѣлаетъ опредѣленнаго человѣка Сократомъ и отличаетъ его отъ прочихъ человѣческихъ индивидовъ. То же можно сказать и о Платонѣ. Такимъ образомъ мы видимъ, что матерія въ обоихъ одинакова, составляя въ томъ и другомъ случаѣ „человѣчество"; напротивъ, форма въ обоихъ различна и дѣлаетъ ихъ поэтому двумя различными индивидами. И именно потому, что въ обоихъ матерія, какъ выяснено, одинакова, они могутъ и должны быть объединены въ общемъ понятіи „человѣкъ".

11. О видахъ можно сказать то же самое, что и объ индивидахъ: они состоятъ также изъ одинаковой матеріи и разной формы; въ человѣкѣ и животномъ, напр., матерія — animal — одинакова, а форма (rationale и irrationale) представляется различной. Поэтому и виды, на основаніи сходства ихъ матеріи, могутъ быть объединены подъ общимъ понятіемъ animal, и т. д. Отсюда слѣдуетъ, что общее ни въ коемъ случаѣ не присуще индивидамъ, какъ цѣлое, но, если родъ и видъ прилагаются въ качествѣ предиката къ одному индивидууму, то этимъ даютъ понять, что этотъ индивидуумъ есть одна изъ вещей, входящихъ въ опредѣленный родъ или видъ; слѣдовательно, присоединеніе предиката имѣетъ не существенное, а опредѣлительное значеніе.

12. Но хотя въ XI в. антагонизмъ между номинализмомъ и крайнимъ реализмомъ проявлялся во всей своей остротѣ, однако это не отодвинуло на задній планъ настоящаго умѣреннаго реализма въ томъ видѣ, какъ его отстаивалъ уже Боэцій; скорѣе, напротивъ, онъ получилъ преобладающее значеніе надъ крайними теоріями, и мало-по малу одержалъ, особенно въ XIII ст., полную побѣду надъ ними. Но кто его рѣшительно отстаивалъ уже въ XI в. и, собственно говоря, привелъ къ окончательной побѣдѣ, такъ это —

V. Ансельмъ Кентерберійскій.

1. Его жизнь и сочиненія. Его философская точка зрѣнія.

1. Ансельмъ родился въ 1033 году въ Аостѣ въ Пьемонтѣ и былъ воспитанъ въ духѣ христіанскаго

благочестія матерью своей, Эрменбергъ. По приглашенію Ланфранка, онъ поступилъ въ 1060 г. въ монастырь Бекъ въ Нормандіи, гдѣ скоро сдѣлался пріоромъ, а затѣмъ и аббатомъ. Свое время онъ раздѣлялъ здѣсь между обязанностями своего призванія и литературными занятіями, которыя были для него истинною попотребностью. Къ этому періоду относятся его лучшія и важнѣйшія сочиненія. Въ 1093 году онъ былъ возведенъ въ санъ архіепископа Кентерберійскаго и въ этомъ санѣ, вплоть до своей смерти въ 1109 г., отдавалъ всѣ силы преобразованію англійской церкви по принципамъ Григорія VII; на этой почвѣ у него было нѣсколько конфликтовъ съ королями Вильгельмомъ Краснымъ и Генрихомъ.

2. Сочиненія Ансельма возникли большей частью по случайнымъ поводамъ и поэтому имѣютъ своимъ предметомъ преимущественно спеціальные пункты религіознаго ученія или философіи. Но въ нихъ уже ярко проявляется систематическая тенденція. Вотъ извѣстнѣйшія изъ этихъ сочиненій: a) *Dialogus de grammatico*, вѣроятно,—первое произведеніе Ансельма; это—разговоръ учителя съ ученикомъ по часто трактовавшемуся тогда среди грамматиковъ вопросу: относится ли grammaticus къ категоріи субстанціи или качества; b) *Dialogus de veritate*, въ которомъ разъясняется понятіе истины; c) *Monologium*,—очеркъ теологіи; d) *Proslogium*, въ которомъ развивается такъ называемое онтологическое доказательство, и къ которому примыкаетъ *Lider apologeticus contra insipientem*, содержащая защиту онтологическаго доказательства противъ монаха Гаунило, который оспариваетъ его въ своей *Liber pro insipiente*; f) книга *De fide trinitatis*; g) *De processione spiritus sancti*; h) *De casu diaboli*; i) *De conceptu virginali*, k) *Cur Deus*

homo; l) *De libero arbitrio*; m) *De concordia praescientiae cum libero arbitrio* и т. д. [1]).

3. Въ вопросѣ объ по отношеніи философіи къ христіанской религіи, Ансельмъ вмѣстѣ съ Августиномъ рѣшигельно отстаиваетъ положеніе, что когда дѣло идетъ о христіанской истинѣ, то вѣра образуетъ и должна образовать существенную предпосылку и основу научнаго познанія. Онъ формулируетъ этотъ принципъ въ извѣстномъ положеніи: *non quaero intelligere, ut credam, sed credo ut intelligam* (Prosl. c. 1). Знаніе, взятое субъективно, стоитъ выше вѣры; оно занимаетъ средину между вѣрой и созерцаніемъ; но лишь постольку оно возвышается надъ вѣрой, поскольку здѣсь къ ней присоединяется уразумѣніе того, что принято на вѣру. Слѣдовательно, прежде всего духъ долженъ укрѣпиться въ вѣрѣ, и только уже послѣ этого онъ можетъ сдѣлать попытку возвыситься до научнаго познанія объекта вѣры. Онъ не только можетъ, онъ долженъ сдѣлать это. Съ его стороны было бы непростительной небреж-

---

1) Изданія сочиненій Ансельма: Casp. Hochfelder, Nürenberg 1491 и 1494; Paris 1544 и 1549; Köln 1573, Picardus, Köln 1612, затѣмъ Paris 1875. G. Gerberon, Paris 1721 и Venedig 1744; они вошли также въ собраніе Migne. Сочиненіе Cur Deus homo издано H. Lämmer Berl. 1857, Monolog. и Proslog. съ относящимися сюда сочиненіями— C. Haas, Tüb. 1863. Жизнь Ансельма описалъ его ученикъ Cadmer, монахъ изъ Кентербери (De vita Anselmi); отсюда заимствовали Ioh. v. Salisbury и др. Изъ позднѣйшихъ авторовъ объ Ансельмѣ см.: Möhler, въ Tüb. Quartalschrift, Jahrg. 1827 и 1828; Frank, Anselm von Canterbury. Tüb. 1842; Hasse, A. v. C., Lpzg. 1843—1852; Charles Remusat, Anselme de Canterbéry, Paris 1854; Hist. polit. Blätter, Bd. 42, Anselm, als Vorkämpfer für die krichliche Freiheit; Schwarz, Dis. de satsf. Christ. ab Ans. Cant. exposita. Gryph. 1841; Stöckl, De argumento ontologico, Münster 1862; и мн. др. [Von Waddingen, Essai critique sur la philosophie de'Anselme. 1875. Domet de Vorges. Anselme (Le grandes philosophes) 1901.]

ностью не сдѣлать этого (De fid. trin. praef. Cur Deus homo, L. 1, c. 2).

4. Ставя научное познаніе въ такое отношеніе къ вѣрѣ, Ансельмъ не хочетъ однако умалить значеніе естественной силы разума. Онъ говоритъ совершенно ясно, что и безъ вѣры, только при помощи своего разума, человѣкъ можетъ достичь познанія многихъ истинъ и, между прочимъ, познанія Бога. На первый взглядъ даже кажется, что онъ расширилъ значеніе раціональнаго познанія нѣсколько дальше, чѣмъ слѣдовало, даже и христіанскіе догматы онъ хотѣлъ бы обосновать и вывести исключительно изъ предпосылокъ разума. Такъ, напр., въ предисловіи къ книгѣ Cur Deus homo онъ говоритъ, что намѣренъ оставить совершенно въ сторонѣ Христа и божественное откровеніе и попытаться доказать при помощи одного только разума, пользуясь при этомъ строго раціональными доводами, что все искупленіе во всѣхъ своихъ моментахъ должно было совершиться именно такъ, какъ оно происходило. И въ Monologium' онъ стремится доказать божественную троичность только на основаніи разума.

5. Сомнительные пункты этихъ утвержденій смягчены, однако, Ансельмомъ въ другихъ его заявленіяхъ. Онъ говоритъ вполнѣ опредѣленно, что найденное при помощи доказательствъ мы всегда должны испытывать на основаніи священнаго писанія, чтобы все, противорѣчащее послѣднему, отвергать, хотя бы оно и казалось неопровержимымъ, а все, согласное съ нимъ, признавать. Принимая нѣчто, не подлежащее обоснованію съ точки зрѣнія высшаго авторитета (вѣры), хотя бы и доказанное на основаніи доводовъ разума, Ансельмъ приписывалъ ему предварительную и временную достовѣрность, остающуюся въ силѣ лишь до тѣхъ поръ, пока Богъ не дастъ возможности познать эту истину

иначе. (Cur Deus homo, L. I, c. 2. c. 38. De conc. praesc. c. lib. arb. qu. 3, c. 6.). Слѣдовательно здѣсь Ансельмъ стоитъ на совершенно иной точкѣ зрѣнія, чѣмъ Эригена, который требовалъ признанія выводовъ разума даже и въ томъ случаѣ, если они не согласуются со священнымъ писаніемъ.

6. Выясняя понятіе истины, Ансельмъ различаетъ истину познанія, истину воли и истину вещи. Въ каждомъ изъ этихъ трехъ отношеній понятіе истины сводится къ понятію *rectitudo*. Истина познанія состоитъ въ согласіи познанія съ вещью, слѣдовательно, въ *rectitudo cognitionis*; истина воли есть согласіе воли съ закономъ, т.-е. *rectitudo voluntatis*, и, наконецъ, истина вещи состоитъ въ согласіи вещи съ божественной идеей, т.-е. въ *rectitudo rei*. Абсолютная истина есть поэтому абсолютная *rectitudo*.

2. Его ученіе о Богѣ.

1. Въ своемъ Monologium Ансельмъ приводитъ три доказательства бытія Божія a posteriori.

a) Первое доказательство исходитъ изъ того, что въ объективномъ мірѣ находятся безчисленныя блага, которыя въ отношеніи ихъ благости въ свою очередь чрезвычайно разнообразны. Но это возможно только вслѣдствіе того, что, не будучи блага черезъ себя, они причастны въ разной степени изъ себя и черезъ себя сущему Благу. Слѣдовательно, должно существовать такое Благо, а оно, какъ таковое, должно быть и высшимъ Благомъ, ибо ничто благое чрезъ посредство другого не можетъ стоять выше Благого чрезъ себя. Но высшее Благо есть Богъ.

b) Второе доказательство основывается на бытіи сотворенныхъ вещей. Послѣднія предполагаютъ первую и высшую причину, давшую имъ бытіе. Эта первая причина можетъ быть только едина. Вѣдь если бы ихъ было много, то всѣ онѣ должны бы были существовать изъ себя и чрезъ себя, слѣдовательно, въ свою очередь, предполагали бы единую природу, благодаря которой онѣ изъ себя и чрезъ себя существуютъ. А это снова привело бы къ единству. Но единую, изъ себя сущую причину всѣхъ вещей, мы называемъ Богомъ.

c) Третье доказательство исходитъ изъ различныхъ степеней въ благости и совершенствѣ вещей. Эта градація не можетъ тянуться въ безконечность; она должна завершиться въ безконечно совершенномъ существѣ, стоящемъ надъ всякой градаціей. Такое существо должно быть едино, потому что, если бы существовало нѣсколько безконечно совершенныхъ существъ, то они снова предполагали бы единую природу, благодаря которой они безконечно совершенны, такъ что въ конечномъ счетѣ опять-таки пришлось бы допустить единство. А безконечно совершенное существо мы называемъ Богомъ.

2. Но Ансельмъ не довольствуется этими доказательствами a posteriori. Онъ хочетъ найти такое доказательство, которое сдѣлало бы всѣ ихъ излишними, замѣнило бы ихъ. Такимъ онъ признаетъ доказательство, выводящее бытіе Бога изъ самаго понятія Бога. Онъ развиваетъ его въ Proslogium. Сущность этого доказательства сводится къ слѣдующимъ положеніямъ.

a) Когда мы мыслимъ Бога, то мы мыслимъ Его какъ самое высшее существо, выше котораго не можетъ быть мыслимо еще болѣе высокое. Хотя отрицающій бытіе Бога и не признаетъ, что такое существо есть въ дѣйствительности, однако, онъ понимаетъ, что обозначаетъ существо, выше котораго немыслимо другое. Но разъ

онъ это понимаетъ, то оно находится въ его разумѣ, хотя бы онъ еще и не признавалъ, что оно имѣетъ и объективную дѣйствительность. Такимъ образомъ онъ не можетъ отрицать того, что „существо, выше котораго нельзя мыслить еще болѣе высокаго“, находится въ его разумѣ, поскольку онъ его можетъ мыслить и дѣйствительно мыслитъ.

b) Но это существо не можетъ находиться только и исключительно въ разумѣ; оно должно существовать и въ дѣйствительности. Ограничивая его бытіе лишь предѣлами разума, мы должны все же признать по крайней мѣрѣ въ качествѣ возможнаго и его объективное существованіе, а это есть уже нѣчто большее, такъ какъ существовать объективно значитъ больше, чѣмъ просто быть мыслимымъ. Если такимъ образомъ существо, выше котораго не можетъ быть мыслимо другое, находится только въ разумѣ, то оно и будетъ какъ разъ такимъ существомъ, надъ которымъ можетъ быть мыслимо еще высшее: этимъ высшимъ существомъ и будетъ то, которое существуетъ въ дѣйствительности. Но это— противорѣчіе. Итакъ, несомнѣнно существо, выше котораго не можетъ быть мыслимо другое высшее, находится не только въ разумѣ, но и въ дѣйствительности.

c) И оно существуетъ въ дѣйствительности съ такою необходимостью, что не существовать даже и не могло бы. Мы можемъ представить себѣ нѣчто, немыслимое въ качествѣ несуществующаго, и оно будетъ, очевидно, выше и преимущественнѣе, чѣмъ другое нѣчто, которое мы можемъ мыслить какъ несуществующее. Если бы могло не быть такого существа, надъ которымъ немыслимо высшее, то именно это существо, надъ которымъ, по предположенію, немыслимо высшее, оказалось бы такимъ, надъ которымъ было бы мыслимо еще болѣе высокое. Но это — противорѣчіе. Слѣдовательно,

то существо пребываетъ такъ необходимо, что оно и не можетъ не существовать.

3. Этому доказательству, какъ сказано, Ансельмъ приписываетъ большую цѣнность, и полагаетъ, что оно дѣлаетъ излишними всѣ остальныя. Однако, еще при его жизни противъ изложенной аргументаціи сдѣлалъ серьезныя возраженія монахъ Гаунило (Gaunilo) въ своей книгѣ *Lider pro insipiente*. Онъ совершенно справедливо отмѣчаетъ слабыя стороны этого доказательства и утверждаетъ, что оно совсѣмъ не убѣдительно.

a) Во-первыхъ, говоритъ онъ, „изъ яснаго уразумѣнія понятія Бога еще не слѣдуетъ бытіе Бога въ интеллектѣ; въ этомъ случаѣ бытіе въ нашемъ интеллектѣ того, *quo majus cogitari nequit*, имѣетъ тотъ же смыслъ, что и бытіе въ немъ всякой другой вещи, поскольку она мыслится; если же принять въ болѣе строгомъ смыслѣ формулу: *entelligere rem esse*, чего не допускаетъ и Ансельмъ, то этимъ уже предполагалось бы то, что еще требуется доказать“.

b) Во-вторыхъ, хотя мы понимаемъ, что существо, надъ которымъ немыслимо высшее, необходимо заключаетъ въ себѣ реальное существованіе, однако изъ того только, что мы это понимаемъ, нельзя заключать о реальномъ бытіи этого существа. Его существованіе должно быть извѣстно прежде и инымъ путемъ. И только тогда отъ спекулятивнаго разсмотрѣнія его мы можемъ перейти къ дальнѣйшему выводу, что оно должно существовать чрезъ себя и изъ себя, слѣдовательно, необходимо. *„Prius enim certum mihi necesse est fiat, revera esse alicubi majus ipsum, et tum demum ex eo, quod majus est omnibus, in se ipso quoque subsistere non erit ambiguum“.*

c) Если признать правильнымъ ансельмовское доказательство, то тогда съ такимъ же правомъ можно

было бы заключить отъ представленія совершеннѣйшаго острова къ его бытію. Древніе говорятъ объ одномъ потерянномъ островѣ, которому они приписываютъ всякія совершенства. О немъ подобнымъ же образомъ можно было бы сказать: этотъ островъ имѣетъ всѣ преимущества, но главное преимущество—существованіе: вѣдь если бы онъ не существовалъ, то у него и не было бы такихъ преимуществъ. Насколько абсурдно было бы подобное заключеніе, настолько же несостоятельно и ансельмовское заключеніе отъ идеи совершеннѣйшаго существа къ его бытію.

4. Свое доказательство Ансельмъ защищаетъ въ *Lider apologeticus contra Gaunilonem*; однако вся его защита не могла устранить трудностей, связанныхъ съ попыткой умозаключать отъ простой мыслимости къ существованію. Вслѣдствіе этого доказательство Ансельма было отвергнуто всей послѣдующей схоластикой. Въ сущности противъ него постоянно приводились тѣ же доводы, которые мы только что встрѣтили у Гаунило. Насколько высоко цѣнитъ самъ Ансельмъ свою аргументацію, настолько мало она пріемлема и доказательна въ дѣйствительности.

5. Изложивъ доказательства бытія Божія, Ансельмъ переходитъ въ Monologium къ разъясненію понятія Бога. Прежде всего онъ хочетъ доказать, что Богъ существуетъ изъ себя и чрезъ себя. Богъ не произведенъ какою-либо высшей причиной, такъ какъ въ этомъ случаѣ Онъ не былъ бы наивысшимъ существомъ; не произведенъ Онъ и самимъ собой. Онъ не создалъ себя изъ ничего, потому что для этого Онъ долженъ былъ бы существовать раньше, чѣмъ существовалъ. Онъ не произвелъ себя и изъ предсуществующей матеріи, ибо въ этомъ случаѣ онъ былъ бы обусловленъ нѣкоторой другой причиной (матеріальной причиной), что, какъ

мы уже знаемъ, невозможно. Слѣдовательно Богъ существуетъ чисто изъ себя и чрезъ себя, и все, что Онъ есть, Онъ есть единственно чрезъ себя и изъ себя.

6. Если, далѣе, Богъ есть высшее существо, надъ которымъ немыслимо другое, еще болѣе высокое, то Онъ долженъ быть и полнотой совершенства. Поэтому Ему должны быть приписаны всѣ совершенства, утвержденіе которыхъ облекаетъ Его болѣе высокими преимуществами, чѣмъ отрицаніе. Божественная природа безтѣлесна, потому что безтѣлесное, духовное бытіе выше и совершеннѣе, чѣмъ тѣлесное. Богъ мудръ, всемогущъ, справедливъ, блаженъ, и т. д., потому что большее преимущество — обладать этими свойствами, чѣмъ не обладать.

7. Всѣ эти совершенства, далѣе, должны быть приписываемы Богу не въ качествѣ свойствъ (qualitativ), но по существу (quidditativ). Если Богъ справедливъ, то справедливъ Онъ чрезъ справедливость. Но если бы справедливость представляла собою нѣчто иное, чѣмъ Онъ самъ, то „быть справедливымъ“ для него обозначало бы только качество. Однако справедливость не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ только самимъ Богомъ; ибо что̀ есть Богъ всегда, то есть Онъ изъ себя и чрезъ себя. Поэтому быть справедливымъ принадлежитъ Ему по существу (quidditativ). Это сохраняетъ свою силу и по отношенію ко всѣмъ остальнымъ совершенствамъ. Слѣдовательно Богъ не обладаетъ справедливостью, но есть справедливость; Онъ не просто имѣетъ жизнь, но Самъ Онъ — жизнь; Онъ не обладаетъ мудростью, но Самъ есть мудрость, и т. д.

8. Затѣмъ изъ понятія Бога исключается всякая сложность, потому что сложное обязано всѣмъ, что оно есть и имѣетъ, частямъ, изъ которыхъ состоитъ; поэтому части стоятъ выше, чѣмъ существо, слагающееся изъ нихъ,

такъ какъ оно бываетъ чрезъ нихъ, а не онѣ — чрезъ него. Слѣдовательно, если бы божественное существо было сложно, то оно eo ipso не являлось бы наивысшимъ бытіемъ. Итакъ, Богъ есть абсолютная простота, и если мы приписываемъ ему различныя свойства, то они обозначаютъ не различные моменты божественнаго бытія, но каждое изъ нихъ выражаетъ все божественное существо.

9. Богъ вѣченъ, не имѣетъ ни начала, ни конца. Если бы Онъ имѣлъ начало, то былъ бы созданъ, т.-е. не былъ бы существующимъ изъ себя. Если бы божественная природа была преходяща, то она не была бы наивысшимъ безсмертіемъ, т.-е. не была бы и наивысшей мыслимой природой. Истина вѣчна; но истина — Богъ. Природа Бога непространственна; въ ней нѣтъ протяженности; она — непротяженна, неизмѣрима. Вотъ почему Богъ выше всякаго времени и всякаго пространства; Онъ весь во всемъ и весь въ каждой части пространства; каждый моментъ Его бытія вмѣщаетъ въ себѣ всю Его вѣчность.

10. Богъ абсолютно неизмѣняемъ. Ибо въ абсолютной жизни Бога нѣтъ преемства; что Онъ есть, то есть Онъ въ одномъ недѣлимомъ актѣ; Его жизнь развивается не въ рядѣ слѣдующихъ другъ за другомъ градацій; но она завершена разъ навсегда во всей своей цѣлостности, не нарастая, не терпя ущерба. Поэтому Богу нельзя приписать и никакихъ акциденцій, — ихъ наличность въ Богѣ привела бы къ измѣняемости Его бытія. Богъ не имѣетъ акциденцій, и въ силу этого категорія субстанціи можетъ быть относима къ Нему въ томъ смыслѣ, что Онъ есть чрезъ себя и для себя пребывающая сущность, но не въ томъ смыслѣ, въ какомъ субстанція понимается какъ носительница акциденцій въ вещи.

3. Его ученіе объ идеяхъ и твореніи.

1. Если Богъ существуетъ изъ себя, и потому, какъ было доказано, можетъ быть только единымъ, то отсюда слѣдуетъ, что все, существующее внѣ Бога, въ Немъ имѣетъ свое начало, Имъ произведено. На вопросъ, какимъ образомъ Богъ произвелъ вещи, прежде всего нужно отвѣтить, что божественная субстанція не можетъ быть матеріей, лежащей въ качествѣ субстрата въ основѣ вещей. Въ этомъ случаѣ высшая природа въ сотворенныхъ вещахъ подлежала бы измѣненію и разрушенію, отрицала бы этимъ самое себя, какъ высшее благо, чего мы не можемъ и не должны допускать. Но разъ это такъ, то вещи могли получить начало отъ Бога, лишь будучи созданы Имъ изъ ничего.

2. Твореніе изъ ничего не слѣдуетъ, однако, понимать такимъ образомъ, какъ будто ничто есть какая-то матерія, изъ которой вещи созидаются къ бытію. Это было бы нелѣпо; вѣдь ничто не можетъ быть причиной матеріальной. Выраженіе „изъ ничего" означаетъ поэтому лишь то, что ничего не было, изъ чего міръ могъ бы быть созданъ. Вещи до ихъ сотворенія не обладали никакимъ реальнымъ бытіемъ и ни въ какомъ отношеніи; только чрезъ сотвореніе получили онѣ бытіе.

3. Но зато сотворенныя вещи обладаютъ вѣчнымъ идеальнымъ бытіемъ въ божественномъ разумѣ. Ибо творческая дѣятельность Бога не слѣпая, но разумная: она предполагаетъ познаніе созидаемаго. Поэтому Богъ вѣчно мыслитъ сотворенныя вещи, и Его мысль о нихъ есть первообразъ, по которому вещи созидаются. Творческую дѣятельность Бога можно въ этомъ отношеніи сравнить съ художественнымъ творчествомъ, которое также предполагаетъ идею художест-

веннаго произведенія въ умѣ художника. Слѣдовательно по своему идеальному бытію въ божественномъ разумѣ вещи вѣчны, временный же характеръ онѣ имѣютъ по своему реальному, внѣ божественному существованію.

4. Но божественныя идеи составляютъ какъ бы внутренній разговоръ Бога съ Самимъ Собою; онѣ суть слово, которымъ Богъ отображаетъ вещь, подобно тому, какъ мысль человѣка есть внутреннее слово, при помощи котораго онъ, мысля предметъ по его содержанію, называетъ его. Такъ мы приходимъ къ познанію имманентнаго Богу Слова, которое Богъ произноситъ въ Себѣ и въ которомъ Онъ отображаетъ всѣ вещи. Это Слово, по своему существу, не отличается отъ божественной субстанціи; ибо Богъ творитъ все исключительно чрезъ Себя Самого. Слѣдовательно, если Онъ идеально творитъ вещи своимъ внутреннимъ Словомъ, то и это Слово должно быть Имъ Самимъ.

5. Этимъ, однако, еще не исчерпывается все понятіе о божественномъ Словѣ. Если бы содержаніемъ божественнаго Слова служила только совокупность идеальныхъ образовъ вещей, тогда все познаніе Бога ограничивалось бы этими вещами, и если бы сотворенный міръ не былъ созданъ, то божественное познаніе оказалось бы лишеннымъ содержанія, т.-е. Богу нечего было бы познавать. А такъ какъ послѣднее немыслимо, то долженъ быть другой объектъ божественнаго познанія, который постоянно предносился бы взору Бога, даже и въ томъ случаѣ, если бы ничто сотворенное не получило бытія. Этотъ объектъ—самъ Богъ. Богъ познаетъ Самого Себя вѣчно во всей Своей безконечности. Но разъ Онъ познаетъ Себя вѣчно, то и отображаетъ Себя вѣчно. Вотъ почему въ Богѣ существуетъ вѣчное Слово независимо отъ сотворенныхъ вещей.

6. Не слѣдуетъ думать, однако, что въ Богѣ существуетъ двоякое Слово: одно, въ которомъ Онъ отображаетъ Самого Себя, другое, въ которомъ содержатся идеи сотворенныхъ вещей. Какъ послѣднее, такъ и первое, по своему существу—едино съ божественной субстанціей, а она абсолютно проста, слѣдовательно, и оба Слова должны совпадать. Богъ мыслитъ и отображаетъ въ одномъ и томъ же Словѣ и Самого Себя, и сотворенныя вещи, или вѣрнѣе: въ томъ же Словѣ, въ которомъ Богъ отображаетъ Самого Себя, Онъ мыслитъ и сотворенныя вещи. Существуя въ божественномъ Словѣ, идеи вещей суть само это божественное Слово, поскольку оно есть реальный первообразъ сотворенныхъ вещей.

7. На этимъ фундаментѣ Ансельмъ строитъ свое спекулятивное ученіе о троичности. Такъ какъ, по христіанскому ученію, Сынъ Божій есть личное Слово Бога, то, пользуясь этимъ понятіемъ, Ансельмъ старается доказать, что Сынъ Божій необходимо долженъ быть мыслимъ по существу единымъ съ Богомъ Отцомъ и отличающимся отъ Него въ качествѣ лица, и что вслѣдствіе ихъ единства по существу надо принять и ихъ полное равенство. Въ Духѣ Святомъ онъ видитъ личную божественную любовь, исходящую отъ Отца и Сына, а такъ какъ Богъ любитъ Себя во всей своей безконечности, то Духъ Святой по существу долженъ быть равенъ двумъ другимъ лицамъ, какъ равны они между собой. Мы не будемъ входить здѣсь въ подробности ученія о троичности; замѣтимъ только, что Ансельмъ, какъ и Августинъ, любитъ ссылаться при спекулятивномъ обоснованіи этого ученія на аналогію съ тремя основными силами человѣческаго духа; памятью, разумомъ и волею.

4. Его ученіе о свободѣ воли и о злѣ.

1. Понятіе свободы воли Ансельмъ выясняетъ совершенно своеобразно. Онъ исходитъ изъ положенія, что свобода воли не можетъ быть опредѣляема какъ способность выбора между добромъ и зломъ, грѣхомъ и добродѣтелью. Иначе пришлось бы совершенно отрицать свободу у Бога и добрыхъ ангеловъ. Возможность избирать зло вовсе не слѣдуетъ включать въ понятіе свободы. Способность совершать зло не есть ни свобода, ни часть свободы (De lib. arb. c. 1).

2. Для опредѣленія понятія свободы слѣдуетъ различать двоякую волю: волю, имѣющую объектомъ справедливое *(votuntas justi)*, и волю, стремящуюся къ полезному *(voluntas commodi)*. Послѣдняя дѣйствуетъ съ необходимостью, такъ какъ въ общемъ мы необходимо желаемъ полезнаго для себя. Напротивъ, желаніе справедливаго не необходимо. Поэтому не можетъ быть свободы въ области желанія полезнаго; но она должна существовать въ сферѣ желанія справедливаго.

3. Воля же можетъ желать справедливаго только при томъ предположеніи, что она сама справедлива. Она не потому справедлива и добра, что желаетъ справедливаго и добраго, а наоборотъ, она хочетъ справедливаго и добраго потому, что справедлива и добра. Но воля не можетъ сама, своимъ желаніемъ усвоить себѣ справедливость, *rectitudo voluntatis;* послѣдняя должна быть дана ей Богомъ, и только при этомъ предположеніи воля можетъ желать справедливаго.

4. Однако, разъ человѣкъ получилъ справедливость, онъ можетъ ее сохранить. Въ этомъ именно и состоитъ его задача. Но онъ можетъ и долженъ сохранять ее

не ради внѣшнихъ преимуществъ, но ради нея самой; ибо только тогда желаетъ онъ справедливо и сохраняетъ справедливость, когда онъ хочетъ справедливаго ради него самого. Кто только ради внѣшнихъ преимуществъ творитъ добро, тотъ поступаетъ не въ полномъ смыслѣ справедливо и не сохраняетъ поэтому справедливости.

5. Такъ получается понятіе свободы. Послѣдняя есть не что иное, какъ способность воли сохранять справедливость (или rectitudo voluntatis) ради нея самой (De lib. arb. c. 3). При такомъ пониманіи свободы съ полнымъ правомъ можно сказать, что она непобѣдима. Никакая, отличная отъ самой воли, сила не можетъ лишить ее справедливости; только собственнымъ самоопредѣленіемъ воля можетъ оставить справедливость. Искушеніе, какъ бы велико оно ни было, не имѣетъ никакой власти надъ волей, если она сама не поддастся ему и не покинетъ тѣмъ справедливости.

6. На возраженіе, что при такомъ опредѣленіи понятія свободы воли пришлось бы допустить полную утрату свободы вслѣдствіе грѣхопаденія, Ансельмъ отвѣчаетъ отрицательно. Хотя человѣкъ согрѣшилъ и потерялъ справедливость, однако онъ все еще обладаетъ способностью сохранять справедливость ради нея самой, разъ она ему дается, подобно тому, какъ человѣкъ не видитъ предмета, удаленнаго съ его глазъ, но сохраняетъ тѣмъ не менѣе способность видѣть его, если бы онъ стоялъ предъ его глазами. Лишь постольку человѣкъ сдѣлался рабомъ грѣха, поскольку онъ не можетъ вновь обрѣсти своей собственной силой потерянной справедливости.

7. На ученіе Ансельма о свободѣ воли опирается его теорія зла. Какъ двояко благо, такъ должно раз-

личать и двоякое malum, имѣнно *malum injustetiae*, и *malum incommodi* — зло несправедливости и зло несчастія. Первое—это нравственное зло. Понятіе нравственнаго зла, совпадая съ понятіемъ несправедливости, не отличается положительнымъ характеромъ, есть только отрицаніе того, что должно бы быть, отсутствіе блага, справедливости. Malum incommodi есть слѣдствіе malum injustitae, и прежде всего представляетъ собою также нѣчто отрицательное: лишеніе полезнаго, лишеніе блаженства. Изъ отсутствія же полезнаго вытекаетъ цѣлый рядъ другихъ золъ, которыя, однако, уже не являются чѣмъ-то чисто отрицательнымъ, но обладаютъ и нѣкоторымъ положительнымъ характеромъ, каковы печаль, боль, и т. п.; отсюда слѣдуетъ, что malum incommodi не есть нѣчто во всѣхъ отношеніяхъ отрицательное, какъ нравственное зло, но является въ одномъ отношеніи отрицательнымъ, въ другомъ положительнымъ (De casu diab. c. 26).

8. Но если нравственно-злое или несправедливое есть отсутствіе блага, которое должно бы быть, то оно можетъ возникнуть только тогда, когда воля хочетъ того, чего она не должна бы желать. А если мы спросимъ, въ чемъ состоитъ то, чего воля не должна бы хотѣть, то получимъ слѣдующій отвѣтъ: всякое разумное существо предназначено для вѣчнаго блаженства. Послѣдняго оно достигаетъ, осуществляя справедливость, т.-е. подчиняя свою волю волѣ Бога и воздавая тѣмъ Богу подобающую честь. Если же оно освобождаетъ свою волю отъ господства божественной воли и проявляетъ свою волю до извѣстной степени въ качествѣ автономной, то оно стремится—такъ какъ только божественная воля автономна—per rapinam сдѣлаться подобнымъ Богу и тѣмъ лишаетъ Бога подобающей Ему чести. Такъ

оно становится несправедливымъ по отношенію къ Богу, и эта несправедливость есть нравственное зло.

9. Отсюда, въ свою очередь, слѣдуетъ, что зло имѣетъ свое начало только въ свободной волѣ. Если воля покидаетъ справедливость, т.-е. творитъ зло, то основаніе этого лежитъ не въ чемъ иномъ, какъ въ ней самой. Здѣсь воля одновременно является и причиной, и дѣйствіемъ. Воля можетъ покинуть справедливость, если она желаетъ того, чего не должна бы желать; но это „можетъ" не есть основаніе зла; ибо воля не потому покидаетъ справедливость, что она ее покинуть можетъ, но потому, что хочетъ ее покинуть. Дурно воля поступаетъ только потому, что она хочетъ такъ поступать. Иного высшаго основанія здѣсь нѣтъ. Менѣе всего зло можетъ имѣть свое начало въ Богѣ, потому что отъ Бога не можетъ исходить ничего злого.

10. Далѣе, отсюда слѣдуетъ, что дурные поступки не хороши не по своимъ физическимъ свойствамъ, но вслѣдствіе злой воли, лежащей въ ихъ основѣ. Поэтому можетъ случиться, что одинъ и тотъ же поступокъ для одного хорошъ, для другого—дуренъ, въ зависимости отъ различнаго намѣренія воли, лежащаго въ основѣ того и другого. Но бываютъ и такіе поступки, которые ни при какомъ условіи не могутъ быть хороши, такъ какъ они запрещены сами по себѣ, напримѣръ, клятвопреступленіе, прелюбодѣяніе и т. д. Что же, далѣе, касается чувственныхъ похотей, то и онѣ становятся грѣховными только благодаря тому, что воля ихъ одобряетъ; только одобреніе воли и заключаетъ въ себѣ характеръ зла. Если бы чувственныя стремленія были дурны сами по себѣ, то мы совершенно освобождались бы отъ нихъ въ крещеніи, чего въ дѣйствительности не происходитъ.

11. Мы не будемъ входить въ разсмотрѣніе того,

какимъ образомъ Ансельмъ примѣняетъ эту теорію зла къ паденію ангеловъ и къ грѣхопаденію человѣка, такъ какъ это относится больше къ исторіи догматовъ, чѣмъ къ исторіи философіи. Что же, наконецъ, касается ученія о безсмертіи души, то исходной точкой его у Ансельма служитъ предназначеніе человѣка къ любви и познанію Бога. Если душа создана для познанія и любви Бога, то она создана и для того, чтобы познавать и любить Его вѣчно; вѣдь нельзя же думать въ самомъ дѣлѣ, что ей суждено быть отторгнутой нѣкогда отъ любви Божьей, благодаря ли собственной винѣ, или постороннему вмѣшательству. Вотъ почему душа необходимо должна быть безсмертной. Это сохраняетъ свою силу и по отношенію къ душамъ, по собственной винѣ не достигшимъ своего назначенія. Въ этомъ случаѣ божественная справедливость требуетъ ихъ наказанія, а послѣднее было бы невозможно, если бы жизнь ихъ прекращалась. Слѣдовательно необходимо допустить и ихъ безсмертіе. (Monol. c. 70. 71.)

VI. Петръ Абеляръ.

1. Его жизнь и произведенія. Философская точка зрѣнія.

1. Отъ направленія, проложеннаго Ансельмомъ, во многихъ отношеніяхъ уклоняется другой мыслитель, пользовавшійся большою извѣстностью въ началѣ XII в. Это — Петръ Абеляръ. Родился онъ около 1079 г. въ Палэ (Palais) въ Бретани (отсюда его прозвище Peripateticus Palatinus); обучался подъ руководствомъ Росцеллина, Вильгельма изъ Шампо и Ансельма Лаонскаго и отличался своей діалектической ловкостью и задоромъ. Очень рано онъ выступилъ въ качествѣ

учителя въ Парижѣ и въ короткое время завоевалъ такую извѣстность, что любознательные люди стекались къ нему изъ всѣхъ частей Европы. Это до такой степени возбуждало его высокомѣріе, что онъ, по собственному признанію, считалъ себя единственнымъ философомъ своего времени. Но за высокомѣріемъ послѣдовало паденіе. Его интимныя отношенія къ племянницѣ каноника Фульбера, Элоизѣ, достаточно извѣстны, какъ и месть со стороны оскорбленнаго каноника.

2. Послѣ этой катастрофы, Абеляръ удалился въ монастырь St. Denis и возобновилъ здѣсь свои богословскія лекціи, которыя пользовались такимъ же успѣхомъ, какъ и прежде. Однако очень скоро его возненавидѣли здѣсь за ригоризмъ, а такъ какъ къ тому же на соборѣ въ 1121 г. въ Суассонѣ была осуждена его Introductio ad theologiam, то ему пришлось покинуть St. Denis. Тогда онъ отправился въ мѣстность Ножанъ-на-Сенѣ (Nogent sur Seine) и построилъ здѣсь молитвенный домъ, названный имъ Параклетомъ. Быстро и здѣсь вокругъ него собрались многочисленные ученики, и онъ получилъ возможность продолжать свою преподавательскую дѣятельность. Спустя нѣкоторое время (въ 1126 г.), онъ былъ избранъ на своей родинѣ настоятелемъ монастыря St. Gildes de Ruys. Но и на этомъ посту онъ удержался недолго. Въ 1136 г. онъ снова возвратился въ Парижъ и опять приступилъ здѣсь къ чтенію лекцій. Излагавшееся имъ ученіе побудило св. Бернарда выступить противъ него. На соборѣ въ Санѣ (Sens) (въ 1140 г.) его дѣло было разсмотрѣно и ученіе осуждено. Онъ хотѣлъ отправиться въ Римъ, чтобы защищаться предъ папой, но на пути туда былъ остановленъ въ Клюни Петромъ Достопочтеннымъ. Вскорѣ послѣ этого — въ 1142 г. — онъ умеръ.

3. Важнѣйшими сочиненіями Абеляра являются: *Introductio ad theologiam* и *Theologia christiana*; въ обоихъ одна и та же послѣдовательность мыслей, но оба и не окончены. Къ нимъ примыкаютъ комментарій на посланіе ап. Павла къ римлянамъ, *Ethica,* носящая также заглавіе: *Scito te ipsum*; далѣе *Historia calamitatum*, переписка съ Элоизой, діалектика, апологія, книга *Sic et non,* въ которой приводятся основанія и авторитеты за и противъ каждаго догматическаго положенія, но опредѣленнаго рѣшенія вопроса не дается; и наконецъ нѣкоторыя другія, менѣе важныя сочиненія [1]).

4. Въ спорѣ объ универсаліяхъ Абеляръ рѣшительно высказывается противъ крайняго реализма. Онъ не допускаетъ, чтобы общее существовало ранѣе единичнаго. Что же касается его собственнаго взгляда на универсаліи, то мы напрасно стали бы искать у него отчетливаго и строгаго рѣшенія этой проблемы. Онъ

---

[1]) Отдѣльныя сочиненія Абеляра издавались многократно; Cousin далъ ихъ совокупное изданіе подъ заглавіемъ: P. Abaelardi opera hactenus seorsim edita nunc primum in unum collegit etc. V. Cousin, adjuvante C. Jourdain, t. 1. Par. 1849, t. 2. Par. 1859. Сочиненія Абеляра вошли также въ составъ патрологіи Миня. Литература объ Абелярѣ: Fr. Chr. Schlosser, Abälard und Dulcin etc., Gotha 1807, Guizot, Paris 1839, Feuerbach, 1844; Frerichs, Jena 1827; Goldhorn, Leipzig 1836, Cousin въ своемъ Introduction къ Ouvrages inedits d'Abélard. Капитальное произведеніе объ Абелярѣ принадлежитъ Charles de Bémusat, Abélard, Paris 1845. Слѣдуотъ упомянуть еще: A. Wilkens, Peter Abälard, Bremen 1855; Ed. Bonnier, Abélard et St. Bernard, Paris 1862; Hayd, Abälard und seine Lehre, Regensburg 1863 и т. д. Ср. также мою статью объ Абелярѣ въ Katholik, Jahrg. 1862, 2. Hälfte. Объ Абелярѣ и Элоизѣ. См. T. L. Jakobi, Abälard und Heloise, Berl. 1850, Schuster A. und H., Hamb. 1860. Объ Ансельмѣ и Абелярѣ: Bornemann, Initia scholasticismi, Navniae 1840. [Stölzle. Abaelards 1121 zu Soissons verurtheilter Tractatus de unitate et Trinitate divina 1891. Picavet. Abelard et Alexandre de Hales createurs de la methode scolastique. (Bibl. Ec. Hautes Etudes. Sciences religieuses. t. VII)].

занимается ею мимоходомъ и полемически, не ex professo. Вотъ почему различными лицами ему приписываются различные взгляды на этотъ предметъ. Обыкновенно прежде его считали номиналистомъ, но Риттеръ на основаніи Introd. in theolog. 2, 13, признаетъ его приверженцемъ умѣреннаго реализма.

5. Іоаннъ Салисберійскій говоритъ (Metal. 2, 17), что Абеляръ и его приверженцы пользовались для обозначенія универсалій словомъ Sermones, тогда какъ Росцеллинъ и его школа считали ихъ за Voces. — По Абеляру res не можетъ служить предикатомъ къ res, а такъ какъ универсаліи фактически служатъ предикатами индивидовъ, то они не могутъ быть вещью, слѣдовательно, не могутъ имѣть никакой объективной реальности. Поэтому общее можетъ заключаться только въ словѣ; но „опять-таки оно лежитъ не въ словѣ, какъ таковомъ, потому что не самое слово является этимъ всеобщимъ (всякое слово само—только отдѣльное слово), — но въ словѣ относящемся къ цѣлому классу объектовъ, въ словѣ, поскольку оно является предикатомъ этихъ объектовъ, т.-е. въ sermo (de pluribus) praedicabilis“. На вопросъ, какимъ образомъ получается понятіе всеобщаго, можно отвѣтить, что мы выражаемъ въ Sermo praedicabilis общую мысль о совокупности подобныхъ вещей на основаніи ихъ сходства. Подобное толкованіе можно бы назвать концептуалистической формулой.

6. Положеніе, которое Абеляръ занималъ въ своей философіи по отношенію къ христіанской вѣрѣ, можетъ быть признано раціоналистическимъ. У него нѣтъ недостатка въ заявленіяхъ, въ которыхъ содержится рѣшительное признаніе необходимости вѣры. Но этимъ заявленіямъ можно противопоставить другія, звучащія совершенно раціоналистически. Въ своей Historia calamitatum (c. 9.) онъ говоритъ, что настоянія учениковъ

побудили его обосновать доводами разума ученіе о трехъ лицахъ божества, „такъ какъ нельзя вѣрить въ то, что предварительно не было понято нами“. Онъ не только не идетъ противъ этого мнѣнія или требованія своихъ учениковъ, но охотно соглашается съ нимъ и берется трактовать въ этомъ духѣ упомянутое ученіе.

7. Болѣе того, онъ выставляетъ это положеніе въ качествѣ принципа. Возставая противъ мнѣнія Августина и Ансельма, согласно которому сперва надо вѣрить, чтобы потомъ дойти до пониманія, онъ утверждаетъ, наоборотъ, что не должно легко поддаваться вѣрѣ, а нужно сперва изслѣдовать разумомъ, можно ли и должно ли вѣрить такъ, а не иначе. Въ оправданіе этого положенія онъ ссылается на слова св. писанія: *qui cito credit, levis est corde.* Свой тезисъ онъ понимаетъ не только въ томъ смыслѣ, что вѣра предполагаетъ научную гарантію факта откровенія,—нѣтъ, онъ полагаетъ, что прежде всего надо, при помощи разума, изслѣдовать самое содержаніе религіозной истины, чтобы судить, заслуживаетъ ли оно вѣры или нѣтъ. Ибо, говоритъ онъ, скоро (cito) вѣруетъ тотъ, кто безъ критики и осторожности удовлетворяется тѣмъ, что ему скажутъ, не изслѣдуя предварительно, можно ли вѣрить сказанному. Возраженіе, будто вѣра, возникшая изъ предварительнаго научнаго изслѣдованія, не имѣетъ заслуги, несостоятельно, такъ какъ вѣра только тогда имѣетъ значеніе заслуги, когда она соединяется съ любовью и ею завершается. (Intr. ad. theolog. 1, 2, c. 3, p. 1060) (ed. Migne).

8. Слѣдствіемъ такой раціоналистической теоріи является отрицаніе Абеляромъ сверхразумности христіанскихъ догмъ. Онъ держался взгляда, что послѣднія могутъ быть познаны, доказаны и объяснены посредствомъ разума. Да и къ чему, говоритъ онъ, Богу было бы открывать намъ тайны, если бы мы все-таки не

могли понять ихъ! Въ этомъ отношеніи для Абеляра не составляло исключенія и ученіе о троичности. Пользуясь изреченіемъ св. писанія, согласно которому Богъ открылъ язычникамъ свою невидимую природу въ твореніяхъ, Абеляръ приходитъ къ заключенію, что изъ проявленій Бога въ мірѣ язычники могли познать не только Его бытіе, но и Его троичную жизнь, и древніе философы, въ лицѣ Платона, дѣйствительно имѣли познаніе о божественной троичности. Равнымъ образомъ и мы можемъ вывести догматъ о троичности изъ одного только разума. (Ib. p. 1065. Theolog. christ. p. 1313 sq.).

2. Его ученіе о божественной троичности и о сотвореніи міра.

1. Соотвѣтственно этому въ спекулятивномъ построеніи ученія о троичности Абеляръ исходитъ изъ понятія высшаго блага. Богъ есть высшее и совершеннѣйшее благо. Но таковымъ Онъ можетъ быть только при томъ условіи, если, во-первыхъ, Онъ можетъ совершить всякое дѣяніе, во-вторыхъ, ни въ чемъ не можетъ ошибаться или быть введеннымъ въ заблужденіе, и, въ-третьихъ, наконецъ, хочетъ произвести и упорядочить все наилучшимъ образомъ. Другими словами: Богъ можетъ быть наивысшимъ и совершеннѣйшимъ благомъ только при томъ условіи, если Онъ всемогущъ, премудръ и всеблагъ. Эти-то три момента и обозначаются выраженіями: Отецъ, Сынъ и Духъ Святой. Наименованіемъ „Отецъ“ обозначается всемогущество Бога, наименованіемъ „Сынъ“—премудрость, и наконецъ, словами „Духъ Святой“ выражается благость Божія. Слѣдовательно, исповѣдуя Бога, какъ Отца, Сына и Святого Духа, мы исповѣдуемъ Его какъ высшее и совершеннѣйшее благо. Въ трехъ этихъ наименованіяхъ мы

лишь расчленяемъ то, что въ выраженіи „высшее и совершеннѣйшее благо“ охватываемъ въ единомъ понятіи (Intr. ad. theol. l. 1, c. 7. sqq.).

2. Это пониманіе божественной троичности во всякомъ случаѣ отличается модалистическимъ характеромъ, такъ какъ три лица Божества сводятся просто къ тремъ моментамъ божественной сущности. Однако Абеляръ старается уклониться отъ этого вывода, объясняя распредѣленіе трехъ названныхъ божественныхъ аттрибутовъ между тремя лицами Божества только въ смыслѣ нѣкоторой аппропріаціи. Но если даже не принимать во вниманіе того, что вся предшествующая дедукція божественной троичности при такомъ толкованіи теряетъ свою цѣну и значеніе, то и тогда эта аппропріація въ дальнѣйшемъ развитіи получаетъ такія формы, что модализмъ переходитъ въ субординаціонизмъ.

3. Отцу Абеляръ приписываетъ абсолютную силу; Сынъ, какъ божественная премудрость, напротивъ, есть до извѣстной степени часть этой силы, такъ какъ мудрость есть сила отличать истинное отъ ложнаго; наконецъ, Духъ Святой, какъ божественная благость, совершенно не содержитъ въ себѣ момента силы, такъ какъ въ понятіи благости вовсе не мыслится понятія силы. Поэтому если Сынъ происходитъ какъ частичная сила, изъ субстанціи Бога, Который есть абсолютная сила то о Духѣ Святомъ, исключающемъ понятіе силы, нельзя сказать, что Онъ происходитъ изъ субстанціи Отца и Сына. Ясно, что такимъ образомъ въ понятіе божественной троичности вносится субординаціанизмъ въ послѣдовательности, отмѣченной св. Бернардомъ: omnipotentia, aliqua potentia, nulla potentia.

4. Къ этому надо прибавить, что въ Св. Духѣ, поскольку Онъ есть божественная благость, уже содер-

жится, по Абеляру, необходимое отношеніе къ твореніямъ. Ибо, говоритъ онъ, если Духъ Святой происходитъ отъ Отца и Сына какъ божественная любовь, то эта любовь не можетъ направляться на Самого Бога, такъ какъ никто не любитъ себя въ собственномъ смыслѣ, но любовь всегда направляется на другихъ. Слѣдовательно Духъ Святой, по самому Своему понятію, есть божественная любовь или благость, направляющаяся къ твореніямъ, а не личная любовь Бога къ Самому Себѣ.

5. Отъ этого спекулятивнаго истолкованія христіанскаго ученія о Троицѣ Абеляръ переходитъ затѣмъ къ обоснованію и защитѣ его. Онъ кладетъ въ основу этого прежде всего св. писаніе, затѣмъ ученіе древнихъ философовъ и наконецъ—доводы разума. Что касается свидѣтельства о троичности древнихъ философовъ, то онъ находитъ его преимущественно у платониковъ. Они, говоритъ Абеляръ, подъ вліяніемъ пророковъ, ясно выразили идею троичности, утверждая, что νοῦς произошелъ отъ Бога и Ему совѣченъ; повидимому и личность Духа Св. не была имъ неизвѣстна, такъ какъ они утверждали, что міровая душа есть третье лицо изъ Бога (a Deo) и что она приноситъ жизнь и спасеніе міру. Въ платоновской міровой душѣ Абеляръ видитъ, такимъ образомъ, лицо Святого Духа. Міровой душой, полагаетъ онъ, Платонъ называлъ Святого Духа потому, что черезъ божественную благость все имѣетъ жизнь предъ Богомъ и ничто не мертво, т.-е. безполезно предъ Нимъ.

6. Въ обоснованіи троичности доводами разума Абеляръ довольствуется приведеніемъ нѣсколькихъ сравненій или аналогій; послѣднія, однако, таковы, что опять-таки указываютъ на модалистическое и субординаціонистическое пониманіе божественной Троицы. Важнѣйшее изъ нихъ есть сравненіе съ печатью.

Печать составляетъ единство, однако, въ ней нужно различать три момента: металлъ, изъ котораго она сдѣлана, форму, благодаря которой металлъ есть печать, и, наконецъ, цѣлое, какъ печатающее, т.-е. оттискивающее свою форму въ воскѣ (*aes ipsum, sigillabile et sigillans*). Такъ надо понимать и божественную троичность. Печать—изъ металла, но не просто металлъ, а нѣкоторый опредѣленный (формой) металлъ. Точно такъ же Сынъ отъ Отца, и однако Онъ не есть, подобно Отцу, просто всемогущество, но только нѣкоторое опредѣленное могущество, именно сила, отличающая истинное отъ ложнаго и мыслимая въ понятіи мудрости. Далѣе, какъ печать, благодаря единству матеріи и формы, даетъ отпечатокъ и оттискиваетъ свое изображеніе на воскѣ, такъ отъ Отца и Сына исходитъ Духъ Святой, эта божественная благость, обновляющая въ насъ разрушенный образъ Бога и уподобляющая насъ образу Сына Божія, т.-е. Христу, (Intr. ad theolog. 1.2, c. 14, p. 1087).

7. Отъ доказательства троичности Абеляръ переходитъ затѣмъ къ болѣе обстоятельному выясненію значенія трехъ божественныхъ свойствъ: всемогущества, премудрости и благости, съ которыми онъ отождествилъ три лица Божества, и которые онъ разсматриваетъ затѣмъ въ качествѣ божественныхъ аттрибутовъ. Слѣдуетъ замѣтить, что въ этомъ трактатѣ Абеляръ, съ одной стороны, принимаетъ необходимость творенія, а съ другой — въ отношеніи сотвореннаго міра держится оптимизма. Это выражается въ слѣдующей формѣ: Богъ не можетъ не дѣлать того, что Онъ дѣлаетъ, а также не можетъ сдѣлать больше и лучше, чѣмъ Онъ дѣйствительно дѣлаетъ. Вотъ основанія для такого взгляда.

a) Богъ можетъ дѣлать только добро. Если бы, имѣя возможность творить добро, Онъ не дѣлалъ его, то про-

явилъ бы Себя въ нѣкоторомъ родѣ завистливымъ или несправедливымъ, въ особенности потому, что творить добро для Него не составляетъ никакого труда. Далѣе, безъ сомнѣнія, для всего, что Онъ дѣлаетъ или чего не дѣлаетъ, Онъ имѣетъ справедливую причину, такъ что дѣлаетъ Онъ только то, или не дѣлаетъ только того, что должно случиться или чего не должно быть, и что Ему приличествуетъ. Слѣдовательно все, что Онъ дѣлаетъ, Онъ дѣлаетъ съ необходимостью, ибо если справедливо, чтобы нѣчто совершилось, то будетъ несправедливо, если оно не совершится. Но именно поэтому все, совершаемое Богомъ, есть наилучшее. Вѣдь если бы несовершаемое Имъ было такъ же хорошо, какъ и совершаемое, тогда не было бы никакого основанія дѣлать то и не дѣлать этого, но безъ основанія Богъ не можетъ дѣйствовать.

b) Можно, конечно, возразить, что подобная точка зрѣнія, съ одной стороны, устраняетъ временность и случайность творенія, а съ другой—божественную свободу. Однако это возраженіе не основательно. Во-первыхъ, хотя воля Бога, направляемая къ созиданію твореній, вѣчна и необходима, но эти творенія, по своей природѣ и взятыя сами по себѣ, могутъ быть и не быть. Сами по себѣ они все-таки остаются всегда случайными. Во-вторыхъ, въ общемъ свобода воли состоитъ не въ выборѣ того или другого, а въ отсутствіи принужденія дѣлать что-либо противъ воли. Свобода есть только свобода отъ принужденія. И она должна быть приписана Богу даже при предположеніи, что Онъ необходимо творитъ міръ, ибо творитъ Онъ его по своей волѣ, а не по принужденію. (Intr. ad Theol. l. 3, 5, p. 1112 sqq. Theol. christ. p. 1323 sqq.).

3. Его этическое ученіе.

1. Въ своемъ этическомъ ученіи Абеляръ исходитъ изъ принципа, что христіанское ученіе о нравственности есть лишь преобразованіе естественной морали. Христіанскій законъ не содержитъ въ себѣ ничего кромѣ естественнаго нравственнаго закона, который знали и которому слѣдовали уже древніе философы. Вотъ почему Абеляръ не перестаетъ расточать величайшія похвалы нравственному совершенству и добродѣтелямъ древнихъ мыслителей. Не только ученіе древнихъ философовъ, говоритъ онъ, но и ихъ нравственная жизнь всецѣло выражаютъ евангельское и апостольское совершенство. Какъ ихъ нравственныя идеи во многихъ отношеніяхъ стоятъ выше закона Моисея, такъ и нравственная жизнь ихъ была совершенно христіанской. И только благодаря своей нравственной чистотѣ они достигли того высокаго познанія, которое насъ такъ удивляетъ въ нихъ.

2. Абеляръ различаетъ: *vitium*, *peccatum* и *actio mala*. Vitium есть склонность воли ко злу; она еще не составляетъ грѣха, но является только слабостью, нравственнымъ несовершенствомъ. Собственно peccatum заключается въ согласіи воли на злую склонность или желаніе, потому что оно содержитъ въ себѣ оскорбленіе и презрѣніе Бога. Actio mala, т.-е. выполненіе злой воли, не увеличиваетъ грѣха. Правда, actio mala сопровождается похотью; но эта похоть сама по себѣ не грѣховна и поэтому не можетъ увеличивать тяжести грѣха (Ethic. с. 2. 3).

3. Далѣе, всѣ поступки сами по себѣ совершенно безразличны со стороны своего нравственнаго характера. Ихъ нравственный характеръ зависитъ единственно

отъ субъективнаго намѣренія дѣйствующаго. Хорошо оно — хорошъ и поступокъ, дурно оно — дуренъ и поступокъ. Итакъ, одинъ и тотъ же поступокъ въ одномъ случаѣ можетъ быть хорошъ, въ другомъ — дуренъ, смотря по намѣренію, связанному съ нимъ. Отъ этого зависитъ и то, что совершаемое въ невѣдѣніи и невѣріи не есть грѣхъ. Ибо гдѣ нѣтъ грѣха противъ совѣсти, тамъ можетъ итти рѣчь только о грѣхѣ въ несобственномъ смыслѣ. Но совершающееся въ невѣдѣніи и невѣріи не стоитъ въ противорѣчіи съ совѣстью (Ib. c. 3. 7).

4. Зло, взятое въ общемъ, необходимо въ мірѣ, потому что Богъ не можетъ ему воспрепятствовать. Разъ зло существуетъ въ мірѣ, а Богъ не можетъ создать другого и лучшаго міра, чѣмъ міръ настоящій, то отсюда слѣдуетъ, что Богъ необходимо долженъ допустить и зло. Надо замѣтить, однако, что только тяжкіе грѣхи являются грѣхами въ собственномъ смыслѣ, а такъ называемые грѣхи простительные могутъ быть названы грѣхами лишь въ несобственномъ смыслѣ. Поэтому хотя Богъ запрещаетъ всѣ грѣхи, но все-таки нельзя сказать, что иго Его тяжело, такъ какъ настоящихъ грѣховъ, т.-е. тяжкихъ, мы, несомнѣнно, можемъ избѣгать, въ теченіе всей нашей жизни, хотя съ трудомъ и усиліемъ (Ib. c. 15).

VII. Послѣдующіе философскіе писатели.

1 Абеляръ Батскій, Бернардъ Шартрскій, Вильгельмъ Конхезій и Вальтеръ изъ Мортани.

Подобно Абеляру, который очень высоко ставилъ платоновскую философію, поскольку она была ему извѣстна, и многіе другіе въ его время тяготѣли

преимущественно къ платонизму, хотя не избѣгали и аристотелевскаго ученія, а старались слить его съ платонизмомъ. Поэтому ихъ обычно объединяютъ подъ общимъ именемъ платониковъ. Сюда относятся: Абеляръ Батскій, Бернардъ Шартрскій, Вильгельмъ Коншезій и Вальтеръ изъ Мортани. Всѣ они учили въ первой половинѣ XII вѣка.

a) Отъ Абеляра сохранились два философскихъ сочиненія: *De eodem et diverso* [1]) и *Quaestiones naturales*. Извлеченія изъ нихъ приводитъ Журдэнъ. (Jourdain, Geschichte der aristotelischen Schriften im Mittelalter, übersetzt von Stahr, S. 249 ff.). Все направленіе этихъ сочиненій — платоническое. Интересно, какъ въ отношеніи универсалій Абеляръ пытается согласовать Платона и Аристотеля. „Аристотель, — говоритъ онъ, — правильно считаетъ genera и species имманентными индивидамъ, потому что чувственные объекты являются индивидуумами, видами или родами въ зависимости отъ нашего способа разсмотрѣнія ихъ: обращаемъ ли мы вниманіе на ихъ индивидуальное существованіе или на единообразное въ нихъ. Съ другой стороны и Платонъ правильно училъ, что въ полной чистотѣ они существуютъ только внѣ чувственныхъ вещей и именно въ божественномъ Умѣ“.

b. По отзыву Іоанна Салисберійскаго, Бернардъ Шартрскій, занимавшій должность учителя въ этомъ городѣ, былъ самымъ выдающимся платоникомъ своего времени. Благодаря Cousin'у (Oeuvres inédit d'Abélard), сдѣлались извѣстны извлеченія изъ его главнаго произведенія—космографіи, распадающейся на двѣ части:

---

[1]) [Издано въ 1903 г. H. Willner. Des Abelard von Bath Traktat De eodem et divreso. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters B. IV, H. I.)

Megacosmus и Microcosmus [1]). Исходной точкой для него служатъ три начала неоплатониковъ: Богъ, νοῦς и міровая душа. Νοῦς рождается отъ Бога, составляетъ едино съ Нимъ по своей субстанціи и содержитъ въ себѣ идеи, вѣчные первообразы всѣхъ родовъ, видовъ и индивидуумовъ. Изъ этого божественнаго Разума исходитъ затѣмъ, какъ бы чрезъ эманацію, міровая душа. Послѣдняя, будучи причастна божественной Идеѣ, производитъ все въ потокѣ временъ, сообразно нерушимому порядку. Причина несовершенства и зла въ мірѣ — матерія. Бернардъ принимаетъ кромѣ того предсуществованіе душъ.

c) Подобнымъ образомъ училъ и Вильгельмъ Конхезій, преподаватель въ Парижѣ до средины XII ст. Онъ, какъ и Абеляръ, отожествляетъ міровую душу съ личностью Духа Святого и рѣшительно подчеркиваетъ сотвореніе міра. Предсуществованіе душъ онъ отвергаетъ и отказывается вѣрить, чтобы Платонъ, дѣйствительно, включалъ его въ свое ученіе. Вызванный Вильгельмомъ изъ Тьерри, противникомъ Абеляра, на объясненія по поводу отожествленія Святого Духа съ міровой душой, онъ отказался отъ этого тезиса, предпочитая оставаться христіаниномъ, чѣмъ быть академикомъ [2]).

d) По свидѣтельству Іоанна Салисберійскаго, Вальтеръ изъ Мортани, учитель въ Парижѣ, позднѣе епископъ Лаонскій (ум. 1174 г.), высказалъ по вопросу

1) [Издано въ 1876 г. Barach et Wrobel. De mundi universitate libri duo sive Megacosmus et Microcosmus Barnardi Silvestris. (Bibl. philos. mediae aetatis 1876.]

2) Изъ сочиненій Вильгельма: Magna de naturis philosophia, Phil. minor, sec. et tertia, Глоссы къ сочиненію Боэція De consol. phil.,— первое издано въ 1474 г.; изъ остальныхъ кое-что напечатано Cousin'омъ (Oeuvres inéd. d'Abel. p. 669 и сл.) и Jourdain'омъ (Notices et extraits de manuscr. 20, 2. 1861). Его Dragmaticon philosophiae издано въ 1583 г. Ср. Hauréau, Singularités historiques et literaires, Par. 1861.

объ универсаліяхъ слѣдующій взглядъ. „Одни и тѣ же объекты, смотря по точкѣ зрѣнія (status), съ которой они разсматриваются, т.-е. смотря по тому, направляется ли наше вниманіе на ихъ различіе или на неотличное (indifferens или consimile) въ нихъ, — бываютъ индивидуумами, видами или родами". Такъ Платонъ, какъ Платонъ — индивидуумъ, какъ человѣкъ — видъ, какъ живое существо — родъ, какъ субстанція — высшій родъ [1]).

2. Гильбертъ Порретанскій.

1. Большее значеніе, чѣмъ названные платоники, имѣетъ Гильбертъ Порретанскій, родившійся въ Пуатье, ученикъ Бернарда Шартрскаго и другихъ, впослѣдствіи учитель въ Шартрѣ и Парижѣ, наконецъ епископъ въ Пуатье, умершій въ 1159 году. Важнѣйшими его сочиненіями признаются комментаріи къ книгамъ Боэція *De Trinitate*, *De praedicatione trium personarum*, *Quod substantiae bonae sint*, и *De duabus naturis et una persona in Christo*. Къ нимъ нужно присоединить, наконецъ, книгу *De sex principiis*, которая трактуетъ о шести послѣднихъ аристотелевскихъ категоріяхъ. Эти произведенія, написанныя очень темно, обнаруживаютъ, однако, близкое знакомство автора съ діалектическими изслѣдованіями того времени [2]).

2. По мнѣнію Гильберта, законы, руководящіе естественнымъ познаніемъ, не могутъ быть примѣняемы безъ всякихъ ограниченій къ познанію богословскому. Въ изслѣдованіи вопросовъ теологіи, которые превы-

---

[1]) Письма Вальтера теологическаго содержанія напечатаны у d'Achery, Spicilegium ed. de la Barre, Par. 1723, III, p. 620 sqq.

[2]) Сочиненія Гильберта напечатаны у Migne, Patrol. curs. compl. [A. Berthaud. Gilbert de la Porrée et sa philosophie. 1892.]

шаютъ познавательную силу разума, имѣютъ значеніе совершенно другіе пріемы, отличные отъ естественныхъ принциповъ, хотя имъ и не противорѣчащіе. Онъ замѣчаетъ, что лжеученія Савеллія и Арія вызваны какъ разъ тѣмъ обстоятельствомъ, что они игнорировали это основное положеніе.

3. Универсаліи, по ученію Гильберта, имѣютъ свое основываніе въ сходствѣ существенныхъ формъ извѣстныхъ вещей, имѣющихъ свой первообразъ въ божественной Идеѣ, поскольку совокупность этихъ вещей, formae nativae которыхъ обоюдно сходны, охватывается мышленіемъ въ одно, для всѣхъ равнозначащее, понятіе. Универсальное, слѣдовательно, возникаетъ благодаря абстракціи отъ единичныхъ вещей; эти послѣднія мыслятся въ общемъ понятіи какъ единое, но не въ томъ смыслѣ, что всѣ онѣ имѣютъ одну и ту же единичную природу, а лишь въ томъ, что онѣ объединяются на основаніи ихъ сходства другъ съ другомъ въ мышленіи. Не множественность и различіе акциденцій обусловливаютъ, слѣдовательно, множественность и различіе индивидуумовъ, но первыя суть только слѣдствіе и признакъ послѣднихъ; вещи сами по себѣ множественны.

4. То, благодаря чему индивидуумъ есть то, что онъ есть, составляетъ его οὐσία. Эта οὐσία (сущность) называется также субсистенціей (οὐσίωσις), поскольку она не предполагаетъ ничего, въ чемъ она находилась бы, какъ въ своемъ субъектѣ. Сущность или субсистенція есть такимъ образомъ то, *благодаря чему* индивидуумъ существуетъ—id, quo est. Само же отдѣльное существо есть то, *что* благодаря той сущности или субсистенціи есть,— id quod est, и называется поэтому субсистирующимъ существомъ. Это субсистирующее существо именуется въ свою очередь субстанціей (ὑπόστασις), поскольку оно

является носителемъ акциденцій, и личностью (πρόσωπον), если оно относится къ разумной природѣ.

5. На это основное понятіе опирается различіе матеріи и формы. Форма есть то, чѣмъ опредѣляется специфическое бытіе вещи; матерія, напротивъ, есть опредѣляемый носитель этой формы. Слѣдовательно, въ единичныхъ вещахъ форма совпадаетъ съ субсистенціей. Формы, какъ уже сказано, имѣютъ свою высшую и послѣднюю основу въ первоформѣ, которая есть Богъ; въ сотворенной дѣйствительности онѣ не существуютъ отдѣльно отъ матеріи, но только въ ней.

6. Аристотелевскія категоріи неприложимы въ собственномъ смыслѣ къ Богу, такъ какъ Богъ въ качествѣ абсолютной первоформы чуждъ какой бы то ни было матеріи. Богъ никогда не есть въ собственномъ смыслѣ то, что выражается этими понятіями; они примѣняются къ Нему только по извѣстной аналогіи. Это имѣетъ значеніе и для понятія субстанціи, такъ какъ оно предполагаетъ акциденціи, а послѣднія не могутъ быть допущены въ Богѣ. Если же мы переносимъ эти понятія на Бога въ видѣ аналогіи, то не должны забывать, что каждымъ изъ нихъ мы обозначаемъ одну и ту же простую сущность Бога. Въ Богѣ нѣтъ ничего, что не было бы Его Божествомъ, Его сущностью. Въ Богѣ бытіе и бытіе справедливымъ не отличаются другъ отъ друга, но именно чрезъ то, черезъ что Онъ существуетъ, Онъ существуетъ и въ качествѣ справедливаго. Такъ и въ прочемъ.

7. Однако, разсуждая о божественной троичности, Гильбертъ различаетъ и въ Богѣ „quo est“ и „quod est“ и благодаря этому приходитъ къ выводу, что божественная сущность, какъ таковая, реально отлична отъ трехъ лицъ Божества. Божественная сущность, какъ таковая, говоритъ онъ, не можетъ быть названа

Богомъ; она — лишь то, чрезъ что Богъ есть Богъ. Какъ всякое существо благодаря своей формѣ есть то, что оно есть, при чемъ сама форма не есть то, что чрезъ нее существуетъ, такъ и въ Богѣ должна быть принята такая форма, благодаря которой Онъ есть, но съ которой Самъ Онъ не тожественъ; это и есть божественная сущность. „Богомъ", слѣдовательно, можетъ быть названо только то, что существуетъ благодаря божественной сущности (id quod est); но это и есть: Отецъ, Сынъ и Духъ Святой.

8. Слѣдовательно отношеніе между божественной сущностью и тремя лицами Гильбертъ понимаетъ такимъ образомъ, что послѣднія являются тремя единицами, тремя счисляемыми вещами, которыя только благодаря единой божественной сущности являются тѣмъ, что онѣ есть. Это единство сущности или формы служитъ основаніемъ того, что онѣ, будучи тремя отличными другъ отъ друга единицами, не могутъ быть названы тремя Богами. Но ни въ отдѣльности, ни въ совокупности они не суть божественныя сущности. Есть единая сущность, говоритъ Гильбертъ, чрезъ которую существуютъ три лица, но которая не составляетъ ихъ самихъ. Этимъ устанавливается реальное различіе между божественной сущностью и тремя лицами, и божественная троичность сводится къ четверичности. Противъ этого ученія выступилъ св. Бернардъ, и оно было отвергнуто на соборѣ въ Реймсѣ (1148). Вслѣдствіе этого отъ него отрекся и Гильбертъ.

3. Амальрихъ Шартрскій и Давидъ Динантскій.

1. Во второй половинѣ XII и въ началѣ XIII вѣка выступили два другіе мыслителя, системы которыхъ отличались пантеистическимъ характеромъ. Первый

изъ нихъ — Амальрихъ изъ Шартра (собственно изъ Бенэ въ области Шартръ), учитель въ Парижѣ. Въ своей философіи онъ примкнулъ къ Скоту Эригенѣ и со всей рѣзкостью выдвинулъ положенный въ основу системы послѣдняго пантеистическій принципъ. По Герсону, онъ училъ, что идеи творятся и въ свою очередь творятъ. Черезъ нихъ вещи переходятъ отъ Бога къ множественности и различію. Но Богъ есть также цѣль всеобщихъ стремленій, и поэтому всѣ вещи снова возвращаются въ Бога и въ Немъ снова становятся единымъ, нераздѣльнымъ бытіемъ, какимъ онѣ были раньше, до своего исхожденія изъ Бога. Это—пантеистическая формула. Еще рѣзче она высказана въ слѣдующихъ положеніяхъ, сообщаемыхъ Герсономъ. Какъ Авраамъ и Исаакъ не различны по природѣ, такъ и все—едино, и это единое есть Богъ. Богъ—сущность всѣхъ вещей. Въ любви человѣческая природа перестаетъ быть тварью; она становится едино съ Богомъ и растворяется въ Его существѣ (Gerson, Concord. met. cum Log. и De myst. Thcel. specul. cons. 41).

2. Второй изъ названныхъ мыслителей—Давидъ Динантскій, ученикъ Амальриха и преподаватель въ Парижѣ. Въ своей книгѣ *De tomis, h. e. De divisionibus*, которую цитируетъ Альбертъ Великій, онъ утверждаетъ, что Богъ есть первая матерія, которая лежитъ въ основѣ всѣхъ вещей, тѣлесныхъ и духовныхъ, какъ ихъ единообразный субстратъ. Онъ различаетъ три рода вещей: тѣла, души и отдѣленныя субстраціи. Первыя имѣютъ свое единство въ матеріи, души—въ νοῦς, отдѣленныя субстаціи — въ Богѣ. Но три принципа — Богъ νοῦς и матерія,—въ послѣдней инстанціи не могутъ быть отличаемы другъ отъ друга. Если бы они были различны, то должны были бы отличаться своими специфическими формами и поэтому пришлось бы допустить для

нихъ всеобщее, которое могло бы быть оформлено въ эти три вида бытія. Принять же такой высшій родъ было бы неосновательно, такъ какъ въ этомъ случаѣ пришлось бы мыслить бытіе нѣкоторой матеріи ранѣе первой матеріи, ранѣе этой — другую и такъ далѣе, безъ конца. Слѣдовательно остается только матерію, умъ и Бога признать Единымъ [1]).

3. Ученіе Амальриха и Давида Динантскаго было осуждено при папѣ Иннокентіи III на соборахъ — Парижскомъ (1209) и Латеранскомъ (1215), а сочиненія ихъ были запрещены. Несомнѣнно, что на ихъ научные взгляды оказала вліяніе арабская философія, которая около этого времени стала пріобрѣтать извѣстность на Западѣ.

VIII. Мистики.

I. Бернардъ Клервосскій.

1. Когда рѣчь идетъ о средневѣковой мистикѣ, то нужно имѣть въ виду два обстоятельства. Во-первыхъ, христіанскіе мистики среднихъ вѣковъ были далеки отъ того, чтобы считать мистическое созерцаніе обыкновеннымъ путемъ интеллектуальнаго познанія. Въ мистическомъ созерцаніи они скорѣе видѣли нѣчто сверхъестественное, всецѣло обусловленное необычайнымъ озареніемъ божественной благодати. Обычный же путь человѣческаго познанія они представляли себѣ такъ же, какъ и настоящіе схоластики.

---

[1]) Объ Амальрихѣ и его послѣдователяхъ, также какъ о Давидѣ Динантскомъ ср. Hahn въ „Theol. Stud. u. Krit“, 1846 и 1847. [Bäumker, Ein Tractat gegen die Amalricianer aus dem Anfang d. XIII Jahrh. Jahrb. f. Phil. u. specul. Theol. 1893 p. 346). Jourdain. Excursions historiques et philosophiques à travers le moyen âge, p. 101.]

2. Во-вторыхъ, они никогда не занимались исключительно однимъ только научнымъ изслѣдованіемъ и описаніемъ аскетически-созерцательной жизни; одновременно съ этимъ они посвящали свои силы и собственно спекуляціи. Но ихъ философскія произведенія отличаются отъ соотвѣтствующихъ произведеній другихъ писателей главнымъ образомъ тѣмъ, что элементъ абстрактнаго мышленія выступаетъ въ нихъ на фонѣ мистическихъ переживаній. Благодаря этому и спекулятивные выводы названныхъ мыслителей получаютъ извѣстную мистическую окраску, а съ ней вмѣстѣ и своеобразный благочестивый тонъ, такъ что ихъ сочиненія служатъ какъ цѣли назиданія, такъ и образованія.

3. Основателемъ христіанской мистики среднихъ вѣковъ былъ Бернардъ Клервосскій (1091—1153), которому его современники дали почетный титулъ „*Doctor mellifluus*". Направлявшаяся вширь и вглубь дѣятельность этого человѣка и огромное вліяніе, оказанное имъ на церковную жизнь и на историческія событія того времени, сдѣлали его имя безсмертнымъ въ исторіи церкви [1]. Но не это привлекаетъ здѣсь наше вниманіе:

---

[1]) Воспитанный въ религіозномъ духѣ своею набожной матерью Алетой (Aletha), на 23-мъ году жизни онъ удалился въ монастырь. Уже спустя три года онъ былъ избранъ настоятелемъ новооснованнаго монастыря Клерво. Однако скоро ему пришлось покинуть монастырское уединеніе и принять участіе въ общественной жизни. Онъ побудилъ самозваннаго папу Анаклета, хотѣвшаго утвердиться на мѣстѣ законнаго папы Иннокентія II, къ добровольному отказу и предотвратилъ этимъ грозившій расколъ. Потомъ онъ выступилъ противъ Абеляра и содѣйствовалъ его осужденію на соборѣ въ Санѣ (Sens) (1140). Съ неменьшей энергіей онъ дѣйствовалъ противъ Гильберта и Катаровъ. Арнольдъ изъ Брешіи, при своихъ попыткахъ реформы, нашелъ въ немъ непобѣдимаго противника. Открыто громилъ онъ страшные недостатки въ церковной жизни, даже вопреки папѣ Евгенію, и настаивалъ на

мы будемъ имѣть дѣло только съ его ученіемъ, касающимся мистико-созерцательной жизни и изложеннымъ въ его сочиненіяхъ.

4. Къ сочиненіямъ, посвященнымъ мистико-созерцательной жизни, принадлежатъ его проповѣди, и особенно три трактата: *De gradibus humilitatis*, *De diligendo deo* и *De consideratione* [1]). Въ нихъ основой всякаго мистическаго вдохновенія Бернардъ ставитъ смиреніе,— добродѣтель, побуждающую человѣка считать себя незначительнымъ и ничтожнымъ. По двѣнадцати ступенямъ восходитъ эта добродѣтель къ своему совершенству. Но смиреніе должно затѣмъ преобразоваться въ любовь къ Богу. Отъ корней смиренномудрія долженъ развернуться цвѣтъ любви. А она уже вознесетъ духъ на крыльяхъ своихъ въ сферу высшаго просвѣтленія.

5. Когда посредствомъ смиренія и любви человѣкъ достигаетъ высшей жизни духа, тогда онъ получаетъ возможность созерцать истину своимъ умомъ, молитвенно и благоговѣйно проникать въ ея глубины. И чѣмъ глубже въ этомъ созерцаніи погружается онъ въ извѣчную истину, тѣмъ больше растетъ его удивленіе передъ ней. И вотъ вслѣдствіе этого-то изумленія и восхищенія духъ выходитъ изъ себя и въ такомъ состояніи изступленія можетъ всецѣло по-

---

устраненіи ихъ. Второй крестовый походъ, предпринятый въ 1147 г., былъ его дѣломъ. Такъ, слабый тѣломъ, дѣйствовалъ онъ неутомимо до самой смерти.

1) Opp. S. Bernardi ed. Martène, Venet. 1567. и Mabillon, Par. 1696 и 1719. О Бернардѣ см.: Neander, Der heil. Bernhard und sein Zeitalter, Berl. 1813; Ellendorf (Essen 1837) и Ratisbonne, Histoire de S. Bernard, ed. 2. Par. 1843. [Vacandard, Vie de S. Bernard, abbé de Clairvaux. Par. 1895. 2 vol.]

гружаться въ океанъ безконечной истины. Это—состояніе экстаза.

6. Въ моментъ подобнаго экстаза человѣкъ до извѣстной степени, хотя и мимолетно, предвосхищаетъ то состояніе, въ которое душа перейдетъ по смерти тѣла. Ибо тамъ, въ будущей жизни, какъ бы расплавится окаменѣлость нашей воли, все наше хотѣніе растворится въ божественномъ хотѣніи, изольется въ него. Какъ капли воды, падая въ вино, переходятъ всецѣло въ него, такъ и душа въ будущей жизни не удержитъ ничего отъ себя самой, но всецѣло перейдетъ въ Бога, однако, не въ томъ смыслѣ, что ея сущность, субстанція исчезнетъ, — нѣтъ, она пребудетъ вѣчно, — но она всецѣло восприметъ божественную форму. Это — обожествленіе.

2. Гуго изъ Св. Виктора.

1. Къ Бернарду примыкаетъ его современникъ и другъ, Гуго изъ Св. Виктора (1097 — 1141). По мнѣнію однихъ, онъ родился въ Ипернѣ, во Фландріи, по мнѣнію другихъ, — въ Нижней Саксоніи. Свое первоначальное образованіе онъ получилъ въ монастырѣ Гаммерслебенъ близъ Гальберштадта и окончилъ его потомъ въ монастырѣ Св. Виктора около Парижа. Вскорѣ онъ всталъ во главѣ школы этого монастыря и дѣйствовалъ въ ней до самой смерти. Онъ былъ не только мистикъ, но также основательный и глубокій мыслитель. Это доказываетъ его обширное произведеніе *De sacramentis*, въ которомъ онъ изложилъ довольно законченную богословскую систему, разработанную по методу Ансельма.

2. Изначала, говоритъ Гуго, Творецъ устроилъ міръ такимъ образомъ, что человѣкъ, хотя никогда не можетъ постигнуть Бога всецѣло, т.-е. во всемъ Его совершен-

ствѣ, но не можетъ оставаться и въ полномъ невѣдѣніи о Немъ. Если бы Богъ предсталъ человѣческому познанію во всемъ совершенствѣ своей природы, то вѣра не имѣла бы никакой заслуги, и невѣріе стало бы невозможно. А если бы Богъ остался всецѣло сокрытымъ отъ человѣка, то вѣра осталась бы безъ поддержки знанія, и невѣріе нашло бы для себя оправданіе въ этомъ полномъ невѣдѣніи. (De sacr. 1, 1, p. 3, c. 2).

3. Что касается способа откровенія Бога людямъ, то путь, ведущій къ богопознанію, двоякъ: мы познаемъ Бога, съ одной стороны, посредствомъ разума, съ другой — чрезъ откровеніе. Но и тамъ, и здѣсь слѣдуетъ различать двоякій способъ познанія. Въ раціональномъ познаніи человѣкъ заключаетъ о бытіи Бога какъ изъ разсмотрѣнія своего собственнаго внутренняго міра, такъ и изъ разсмотрѣнія внѣшнихъ видимыхъ вещей. Что же касается откровенія, то и оно сообщается человѣку или непосредственно чрезъ внутреннее божественное внушеніе, или же путемъ внѣшней проповѣди, подкрѣпляемой въ своей истинности чудесными знаменіями. (De sacr. l. 1, p. 3, c. 3).

4. Въ вопросѣ доказательствахъ бытія Божія, Гуго переноситъ центръ тяжести на доказательство, которое можетъ быть извлечено изъ факта существованія духа. Духъ познаетъ самого себя какъ существующее и отличается этимъ самопознаніемъ отъ тѣла и отъ всего, что его окружаетъ. Но познавая себя какъ истинно-сущее, духъ видитъ также, что онъ не всегда существовалъ, что онъ имѣлъ начало бытія и что причиной начала своего бытія самъ онъ быть не могъ. Такъ неизбѣжно приходитъ онъ къ признанію творческой причины, которая, какъ таковая, заключаетъ въ себѣ самой источникъ своего бытія. Она не можетъ въ свою очередь имѣть начала. иначе пришлось бы повторить ту же цѣпь заключеній,

Слѣдовательно она существуетъ изъ себя самой, вѣчно, т.-е. она — Богъ. (Ib. 1, 1, 28).

5. Единство Бога доказывается прежде всего гармоническимъ соотношеніемъ всѣхъ вещей, такъ какъ подобная всепроникающая гармонія не была бы возможна безъ единаго устроителя всего. Далѣе, допуская бытіе нѣсколькихъ высшихъ принциповъ, которые, въ качествѣ таковыхъ, подобны другъ другу, мы получимъ нѣкотораго рода единство между ними, именно, единство подобія или однородности; но такое единство не есть совершенное единство: оно лишь приближается къ послѣднему. Богъ же есть высшее и совершеннѣйшее существо и, какъ таковому, Ему во всѣхъ случаяхъ должно быть приписываемо совершеннѣйшее. Поэтому Онъ есть совершенное единство, а такимъ совершеннымъ единствомъ Онъ можетъ быть только при условіи, что подлѣ Него не существуетъ ничего однороднаго, что Онъ—единственный.

6. Въ Богѣ слѣдуетъ различать двоякую мощь: мощь, посредствомъ которой Онъ дѣйствуетъ, и мощь, благодаря которой Онъ не доступенъ никакимъ страданіямъ. Въ обоихъ отношеніяхъ мы должны признать Бога всемогущимъ. Ибо, съ одной стороны, Онъ можетъ дѣлать все, что хочетъ, съ другой стороны, нѣтъ ничего, что могло бы оказать на Него такое вліяніе, къ которому Онъ вынужденъ бы былъ отнестись страдательно. Только того Богъ не можетъ дѣлать, что стоитъ въ противорѣчіи съ Его существомъ и съ Его свойствами. Но это не есть признакъ безсилія, а доказываетъ скорѣе всемогущество Бога, потому что, если бы Онъ могъ дѣлать нѣчто подобное, то не былъ бы всемогущъ. И именно потому, что Богъ всемогущъ, неправы утверждающіе, будто Богъ не можетъ дѣлать ничего иного кромѣ того, что Онъ дѣлаетъ, или совершаемое

не можетъ сдѣлать лучше, чѣмъ Онъ его дѣйствительно совершаетъ. Утверждать подобное,—значитъ включать безконечное могущество Бога въ извѣстныя границы, чего отнюдь не должно допускать (De sacr. l. 1, p. 2, c. 22).

7. Мы не станемъ входить въ дальнѣйшія подробности относительно теоретическихъ взглядовъ Гуго, а обратимся къ его мистическому ученію, частью содержащемуся въ названномъ уже главномъ его произведеніи, частью изложенному въ болѣе мелкихъ сочиненіяхъ, какъ: *De arca Noë mystica*, *De arca Noë morali*, *De arrha animae*, *De vanitate mundi*, *De modo dicendi et meditandi* и т. д. Слѣдуетъ упомянуть и еще одно, не лишенное значенія, сочиненіе Гуго,—*Eruditio didascalorum*, въ которомъ онъ начертываетъ энциклопедію наукъ и пытается установить предметъ и задачу каждой науки въ отдѣльности [1]).

8. Въ человѣческомъ познаніи Гуго различаетъ силу воображенія, разумъ и интеллигенцію. Этому тройному дѣленію человѣческой познавательной способности соотвѣтствуетъ и троякая дѣятельность: cogitatio относится къ силѣ воображенія, meditatio — къ разуму, contemplatio—къ интеллигенціи. Cogitatio своимъ предметомъ имѣетъ чувственное, и есть поэтому не что иное, какъ дѣятельность души, создающая представленія. Meditatio есть дискурсивное мышленіе, осуществляемое въ постоянномъ и вглубь идущемъ изслѣдованіи существа и отношенія вещей; его задача, — познать

---

[1]) Изданія произведеній Гуго: Par. 1524; Ven. 1588; ed. Rothomag. 1648, и затѣмъ Migne, Bd. 175—177. Литература: A. Liebner, Hugo von St. Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit, Leipz. 1836, и Hauréau, Par. 1860. [A. Mignon. Les origines de la scolastique et Hugues de St. Victor. Paris 1895. I. Kilgensteiner, Die-Gotteslehre d. Hugo von St. Victor nebst einer einleitenden Untersuchung über Hugo's Leben und seine hervorragendsten Werke, Würzburg, 1898.]

ихъ „что", „какъ" и „почему". Contemplatio, наконецъ, есть ясный и свободный взоръ духа, которымъ послѣдній безъ помощи дискурсивной дѣятельности непосредственно созерцаетъ идеальные объекты и удерживаетъ ихъ въ сознаніи.

9. Вслѣдствіе этого, по ученію Гуго, человѣкъ можетъ и долженъ отъ низшихъ ступеней познанія восходить до созерцанія. Основнымъ условіемъ этого восхожденія служитъ, во-первыхъ, нравственное совершенствованіе въ христіанской любви, а затѣмъ—обращеніе души къ самой себѣ и удаленіе ея отъ чувственнаго. Когда душа предрасположила себя такимъ образомъ къ мистическому созерцанію, тогда взоръ ея свободно и безпрепятственно можетъ устремляться въ безконечный кругъ божественной истины; душа тогда возвышается надъ самой собой и тонетъ въ океанѣ божественнаго свѣта.

10. Но Гуго такъ же, какъ и Бернардъ, не считаетъ этотъ мистическій полетъ мысли дѣломъ одного человѣка, а ставитъ его въ зависимость отъ благодати просвѣщенія. Человѣкъ, говоритъ онъ, первоначально получилъ отъ Бога три глаза: глазъ плоти (сила воображенія), глазъ разума и глазъ созерцанія. Но благодаря тьмѣ, объявшей вслѣдствіе грѣха духъ человѣческій, въ немъ совершенно погасло око созерцанія, а также помутился и глазъ разума, такъ что человѣкъ утратилъ способность ясно видѣть и различать истину. Но благодать искупленія не только сдѣлала яснымъ и свѣтлымъ глазъ разума, но открыла вновь и глазъ созерцанія, такъ что теперь человѣкъ, благодаря осѣнившей его благодати, получилъ опять способность восходить на высоты мистическаго созерцанія.

11. Но это возможно, во всякомъ случаѣ, только на основѣ вѣры. Вѣра приходитъ и должна приходить на

помощь помраченному грѣхомъ разуму, чтобы его стремленіе къ истинѣ могло увѣнчаться желаннымъ успѣхомъ; точно такъ же она должна служить и основой созерцанія, потому что вѣра дѣлаетъ явнымъ сокрытое отъ насъ и кромѣ того обогащаетъ наше познаніе такими истинами, до которыхъ, предоставленное самому себѣ, оно не могло бы достигнуть.

3. Ришаръ изъ св. Виктора.

1. По стопамъ Гуго шелъ его ученикъ и преемникъ по должности учителя, Ришаръ изъ Св. Виктора (ум. 1173), шотландецъ по происхожденію. Онъ, подобно Гуго, совмѣстилъ въ себѣ оба направленія духовной дѣятельности — спекулятивное и созерцательное, и результаты его работъ замѣчательны и въ томъ, и въ другомъ отношеніи. Спекулятивное направленіе его дѣятельности получило выраженіе въ сочиненіи *De trinitate*, гдѣ изложено довольно законченное философское ученіе о Богѣ и о троичной жизни Божества; мистико-созерцательное направленіе представлено двумя сочиненіями: *De praeparatione ad contemplationem* (*Benjamin minor*) и *De contemplatione* (*Benjamin major*). Къ нимъ слѣдуетъ присоединить еще два произведенія Ришара: *De statu interioris hominis* и *De exterminatione mali* [1]).

2. Ришаръ, какъ и Гуго, въ основу своего мистико-созерцательнаго ученія кладетъ трехчленное дѣленіе

---

[1]) Opp. Rich. à S. Vict. ed. Ven. 1506; Par. 1518; y Migne, Bd. 194. Литература о Ришарѣ: Engelhardt, Richard von St. Victor und I. Ruysbroeck, Erlangen 1838; Kaulich, Die Lehren des Hugo und Richard von St. Victor, Prag. 1865; Cp. Görres, Christliche Mystik, Regensb. 1836—62; Helfferich, Die Christliche Mystik, Hamb. 1842; Schmid, Der Mysticismus in seiner Entstehungsperiode, Jena 1842; Noack, Die Christl. Mystik des Mittelalters, Königsb. 1853; и т. д.

человѣческой познавательной силы (сила воображенія, разумъ и интеллигенція) и человѣческой познавательной дѣятельности (cogitatio, meditatio, contemplatio). Какъ и Гуго, онъ считаетъ существеннымъ условіемъ мистико-созерцательной жизни нравственное совершенство и обращеніе души къ себѣ самой. Ришаръ сравниваетъ волю и разумъ съ двумя женами Іакова, Ліей и Рахилью. Какъ Іаковъ сочетался сперва съ Ліей и произвелъ отъ нея сыновей и дочерей, а потомъ зачала отъ него Рахиль и родила сперва Іосифа, а потомъ Веніамина; такъ сначала воля должна быть оплодотворена божественнымъ Духомъ, чтобы родить изъ себя и въ себѣ добродѣтели; а затѣмъ духъ долженъ обратиться къ самому себѣ и созерцать себя какъ зеркало Бога, для того, чтобы въ немъ родилось самопознаніе, этотъ „Іосифъ“ духовной жизни. Только на этой основѣ онъ можетъ затѣмъ возвыситься до созерцанія, и тогда „Веніаминъ“ духовной жизни получитъ въ немъ бытіе и образъ.

3. Исходя изъ этого предположенія, Ришаръ устанавливаетъ въ отношеніи объектовъ, на которые можетъ направляться созерцаніе, шестичленную градацію.

a) Первая ступень — „*in imaginatione et secundum imaginationem*“. Здѣсь созерцаніе направляется на чувственный міръ, чтобы въ его красотѣ созерцать красоту Бога.

b) Вторая ступень — „*in imaginatione et secundum rationem*“. Здѣсь созерцаніе направляется на причины чувственныхъ вещей, чтобы въ нихъ наблюдать могущество и мудрость Бога и удивляться имъ.

c) Третья ступень — „*in ratione et secundum imaginationem*“. Созерцаніе направляется въ этомъ случаѣ на сверхчувственное въ чувственныхъ вещахъ, на ихъ

идеи, поскольку онѣ являются отблескомъ божественной сущности.

d) Четвертую ступень — *„in ratione et secundum rationem“*. Здѣсь созерцаніе сосредоточивается на чисто духовныхъ существахъ, душахъ и ангелахъ, разсматривая въ нихъ Бога, какъ въ „образѣ“ Его, такъ какъ въ духовныхъ существахъ заключается „образъ“ (imago) Божій.

e) Пятая ступень — *„supra rationem, sed non praeter rationem“*. На этой ступени душа поднимается до созерцанія Самого Бога, однако, лишь постольку, поскольку Онъ познаваемъ для нашего разума,—т.-е. по Его сущности и Его аттрибутамъ.

f) Шестая ступень, наконецъ,—*„supra rationem et praeter rationem“*. Здѣсь созерцаніе направляется на тѣ непроницаемыя тайны Божества, которыя превосходятъ всю познавательную и воспринимающую способность нашего разума, — прежде всего на божественную Троичность, затѣмъ—на тайны божественнаго откровенія.

4. Но не только по различію объектовъ, а и по различію степени или интенсивности созерцанія надо различать его разнообразныя ступени. Въ этомъ направленіи можно указать три ступени.

a) На первой ступени духъ расширяется (*mentis dilatatio*), т.-е. кругозоръ созерцанія становится больше; вслѣдствіе этого хрупкость и сухость души исчезаютъ, и духъ до извѣстной степени плавится подобно воску.

b) На второй ступени духъ возвышается (*mentis sublevatio*), т.-е. вслѣдствіе проникновенія въ душу божественнаго свѣта созерцаніе переступаетъ границы, въ которыхъ протекаетъ обычная духовная жизнь человѣка.

c) Наконецъ, на третьей ступени духъ отчуждается отъ самого себя (*mentis alienatio*); это значитъ, что онъ

приходитъ въ такое состояніе, когда умолкаютъ всѣ низшія психическія силы, прекращается индивидуальное сознаніе, и созерцающій духъ всецѣло погружается въ океанъ божественнаго свѣта, совершенно растворяясь въ созерцаніи.

5. Высшимъ проявленіемъ человѣческаго духа служитъ изступленіе ума или экстазъ. Здѣсь Рахиль умираетъ въ рожденіи Веніамина, т.-е. зарожденіе высшей, экстатической жизни возможно только при томъ условіи, если чувство и разумъ становятся инертными, а остается отверстымъ только око интеллигенціи. Однако человѣкъ собственными своими усиліями не можетъ подняться на эту ступень мистической жизни. Здѣсь человѣкъ безсиленъ; все совершаетъ сообщаемая ему Богомъ благодать просвѣщенія. Къ этой ступени мистической жизни человѣкъ можетъ себя приготовлять, предрасполагать, но часа озаренія онъ долженъ выжидать. Созерцаемое человѣкомъ въ этомъ состояніи экстаза должно быть потомъ непремѣнно провѣряемо при помощи св. писанія; если оно противорѣчитъ послѣднему, то это — обманъ; если оно имъ не подтверждается, то сомнительно, или по крайней мѣрѣ, недостовѣрно.

6. Кромѣ Ришара изъ Св. Виктора, слѣдуетъ назвать, наконецъ, его преемника по пріорату, Вальтера изъ Св. Виктора. Онъ не былъ расположенъ къ спекуляціи въ той мѣрѣ, какъ его предшественникъ. Поводъ къ этому ему дало высокомѣріе тогдашнихъ, „современныхъ діалектиковъ“. Ему хотѣлось бы, чтобы въ вопросахъ теологіи опирались не на доводы разума, но прежде всего и больше всего на авторитетъ отцовъ. Онъ написалъ книгу *Противъ четырехъ лабиринтовъ Франціи* (Абеляръ, Гильбертъ, Петръ Ломбардъ и Петръ изъ Пуатье). Въ ней онъ приводитъ много тезисовъ

изъ ихъ сочиненій, объявляетъ ихъ еретическими и противопоставляетъ имъ католическое ученіе. Во всякомъ случаѣ въ борьбѣ противъ научнаго умозрѣнія онъ заходилъ слишкомъ далеко.

7. Теперь намъ остается еще упомянуть о трехъ мыслителяхъ, у которыхъ богословскія и философскія исканія перваго періода нашли извѣстное завершеніе, поскольку эти мыслители систематически изложили и обработали результаты научнаго движенія той эпохи.

IX. Петръ Ломбардъ, Аланъ изъ Рисселя и Іоаннъ Салисберійскій.

1. Обычно смотрятъ на Гильдеберта изъ Ловардина, архіепископа Турскаго, какъ на перваго, давшаго въ началѣ XII в. систематическій обзоръ догматовъ въ своемъ *Tractatus theologicus.* Но этотъ трудъ, безъ сомнѣнія, принадлежитъ не Гильдеберту, а Гуго изъ св. Виктора. Систематическое изложеніе догматическаго матеріала въ собственномъ смыслѣ мы встрѣчаемъ на протяженіи XII в. въ теологическихъ сборникахъ, которые назывались *Libri sententiarum.* Авторами такихъ libri sententiarum называютъ Роберта Пуллейна (ум. 1150), Роберта Мелунскаго и Гюго Руанскаго (ум. 1164), а также Петра Пуатьерскаго, канцлера Парижскаго университета (ум. 1205). Но самое выдающееся произведеніе этой категоріи—*Quatuor libri sententiarum*—принадлежитъ Петру Ломбарду, учителю въ Парижѣ. (ум. 1164) [1]).

[1]) P. Lombardi, ll. quat. sententiarum, издавались въ Ven. 1477; Basil. 1516; Col. 1576 и пр., см. также у Migne въ его Patrologie. Сентенціи Роб. Пуллейна и Петра изъ Пуатье изд. Mathaud, Par. 1655; изъ Quaestiones de divina pagina или Summa theol. Роберта Мелунскаго

2. Libri sententiarum Ломбарда представляютъ собою сжатый, въ систематическомъ порядкѣ изложенный сводъ христіанскихъ догматовъ и выводовъ изъ нихъ. Первое мѣсто занимаютъ догматы или выводы изъ нихъ, далѣе слѣдуютъ ихъ доказательства на основаніи св. писанія, авторитета отцовъ церкви и доводовъ разума, и наконецъ, опровергаются возраженія, повидимому говорящія противъ догматовъ, и примиряются съ послѣдними противорѣчащія имъ изреченія св. отцовъ. Составленное по такому методу, сочиненіе это оказалось особенно пригоднымъ для преподаванія богословія. И дѣйствительно, впослѣдствіи на протяженіи всѣхъ Среднихъ вѣковъ всюду въ школахъ оно служило основою богословскаго образованія. Отсюда множество комментаріевъ, написанныхъ впослѣдствіи къ сентенціямъ Ломбарда.

3. Систематическій порядокъ въ расположеніи ученаго матеріала оставляетъ желать многаго; но во всякомъ случаѣ сентенціи Ломбарда являются первымъ опытомъ той болѣе совершенной систематизаціи, которая позже осуществлена была въ такъ называемыхъ „Суммахъ". Свое произведеніе Ломбардъ раздѣлилъ на ученіе о вещахъ и ученіе о знакахъ. Подъ вещью онъ понималъ то, что не служитъ обозначеніемъ или символомъ чего-либо, а подъ знаками онъ разумѣлъ таинства, какъ дѣйственные символы благодати. Ученіе о вещахъ въ свою очередь распадается на четыре части. Основою для такого раздѣленія служитъ классификація вещей, среди которыхъ Ломбардъ различаетъ четыре категоріи: 1) предметы наслажденія, 2) предметы поль-

опубликованы фрагменты, см. du Boulay въ Hist. univ. Par.; затѣмъ Hauréau, phil. scol. 1, p. 332 sqq. [Espenberger, Die Philosophie d. Petrus Lombardus und ihre Stellung im XII Jahrh. (Beiträge zur Gesch. d. Philos des Mittelalters, B. III, 5)].

зованія, 3) предметы наслажденія и пользованія вмѣстѣ, 4) вещи наслаждающіяся и вмѣстѣ пользующіяся. Предметомъ наслажденія является Богъ въ св. Троицѣ; предметомъ пользованія служатъ чувственныя вещи; предметъ наслажденія и пользованія составляютъ добродѣтели, а наслаждающимися и пользующимися являются ангелы и люди. Соотвѣтственно этому Ломбардъ сначала говоритъ о Богѣ и Троицѣ, потомъ о сотворенныхъ вещахъ вообще, далѣе объ ангелахъ и людяхъ, затѣмъ о добродѣтеляхъ и, наконецъ, о таинствахъ.

4. Если въ сентенціяхъ Ломбарда богословіе разрабатывается преимущественно позитивнымъ образомъ, а умозрительный моментъ отступаетъ на второй планъ, то у Алана изъ Русселя преобладаетъ философское направленіе. Аланъ родомъ изъ Лилля во Фландріи (Ryssel, ab insulis) вступилъ въ Клерво въ цистерцинскій орденъ и присоединился къ числу учениковъ св. Бернарда. Позже, въ Парижѣ, онъ выступилъ въ качествѣ учителя и пріобрѣлъ почетный титулъ Doctor universalis. Онъ скончался, вѣроятно, въ 1202 г. въ санѣ епископа Оксеррскаго. Главное произведеніе его озаглавлено: *De arte sive de articulis fidei Catholicae ad Clementem* III. Къ нему нужно присоединить: *Regulae theologicae* и пять книгъ противъ еретиковъ [1]).

5. Въ названномъ главномъ произведеніи Аланъ излагаетъ въ краткихъ и точныхъ формулахъ систему церковныхъ догматовъ, присоединяя къ каждому въ сжатой формѣ тѣ философскія доказательства, которыя приводились школами для ихъ обоснованія. Принятая имъ система въ общемъ совпадаетъ съ системой Ломбарда. Причину, побудившую его останавливаться глав-

---

1) Opp. Alan. ed. de Visch, Antw. 1653. Они напечатаны также у Migne. [Baumgartner, Die Philosophie des Alanus de insulis. (Beiträge z. Gesch. der Philos. des Mittelalters, B. II, H. H. 4)].

нымъ образомъ на философскихъ доказательствахъ (по крайней мѣрѣ въ главномъ произведеніи), онъ выясняетъ въ посвященіи труда Клименту III.

6. Нападки магометанъ, іудеевъ и еретиковъ, говоритъ онъ, послужили поводомъ къ составленію сочиненія. Цѣль автора состоитъ въ томъ, чтобы защитить католическое ученіе этихъ противниковъ; поэтому онъ ссылается не на чудеса, не на авторитетъ отцовъ, такъ какъ противники не признаютъ ихъ, но останавливается на доводахъ разума, противъ которыхъ враги не въ состояніи возражать. Сочиненіе поэтому представляетъ собою скорѣй апологію, чѣмъ систему догматики. Однако Аланъ не забываетъ упомянуть, что разумъ не даетъ очевидныхъ доказательствъ для таинствъ вѣры, но даетъ лишь очень вѣроятныя основанія для ихъ признанія (probabiles rationes, quibus perspicax ingenium vix possit resistere).

7. Наконецъ надо упомянуть еще Іоанна Салисберійскаго. Онъ родился въ 1110 г. (по другимъ—въ 1120 г.) въ Салисбери въ Англіи; въ 1136 г. онъ прибылъ во Францію съ цѣлью посвятить себя наукѣ и состоялъ здѣсь ученикомъ знаменитѣйшихъ людей своего времени (Абеляра, Альбериха, Роберта Мелунскаго, Вильгельма Конхезія, Гильберта, Роберта Пуллейна и др.) Подобно Абеляру и Бернарду Шартрскому, и даже еще въ большей степени, чѣмъ они, онъ соединялъ начитанность въ классическихъ авторахъ съ познаніями въ логикѣ и теологіи. Въ 1151 г. онъ возвратился въ Англію и сдѣлался капланомъ примаса Теобальда Кэнтерберійскаго, а послѣ его смерти — секретаремъ новаго примаса, Ѳомы Бекета, при которомъ онъ состоялъ все время его служенія, оказывая ему содѣйствіе совѣтомъ и дѣломъ. Позже онъ былъ назначенъ епископомъ Шартрскимъ и умеръ въ 1180 году.

8. Главными сочиненіями Іоанна Салисберійскаго: признаются: *Polycraticus seu de nugis curialium*, въ которомъ онъ описываетъ и порицаетъ придворную жизнь того времени, *Entheticus* и наконецъ *Metalogicus*, въ которомъ онъ говоритъ о цѣнности логики и защищаетъ ее [1]). Для нашей цѣли имѣетъ значеніе только послѣднее изъ названныхъ сочиненій. Но беря въ Metalogicus подъ свою защиту логику, Іоаннъ, однако, не упускаетъ случая строго порицать злоупотребленіе ею со стороны тогдашнихъ „современныхъ діалектиковъ“. Онъ порицаетъ ихъ за то, что они хотятъ всѣ вопросы рѣшить съ помощью одной діалектики, игнорируютъ авторитетъ отцовъ церкви и даютъ увлечь себя этимъ методомъ къ самымъ смѣлымъ утвержденіямъ. Поэтому „современные діалектики“ отстоятъ, по его мнѣнію, очень далеко отъ древнихъ философовъ. Конечно, и послѣдніе далеко не были свободны отъ тяжкихъ заблужденій; но ихъ методъ былъ все-таки лучше, чѣмъ методъ, которымъ пользуются cornuficii (прозвище, данное въ насмѣшку софистическимъ діалектикамъ).

9. Сообразно этому Іоаннъ рекомендуетъ осторожность и мудрый скептицизмъ въ научныхъ утвержденіяхъ. Непосредственно очевидные принципы разума и съ необходимостью вытекающіе изъ нихъ выводы, факты опыта и ученіе вѣры должны быть неприкосновенны и стоять выше всякаго сомнѣнія. Но въ такихъ вопросахъ, которые не могутъ быть доказаны авторитетомъ вѣры, которые не удостовѣрены свидѣтельствомъ

---

[1]) Совокупное изданіе сочиненій Іоанна Салисберійскаго, которое изготовилъ I. A. Giles, 5 voll. Oxford 1848, перепечатано у Migne. Объ Іоаннѣ Салисб. трактуютъ: Reuter, Ioh. v. Salisb., zur Geschichte der Christlichen Wissenschaft des zwölften Jahrh., Berlin 1842; C. Schaarschmidt, Ioh. Salisb., nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie, Leipzig 1862.

чувствъ, не вытекаютъ съ необходимостью изъ достовѣрныхъ и непоколебимыхъ истинъ разума, никакъ не слѣдуетъ въ своихъ сужденіяхъ подходить къ дѣлу дерзко и неосторожно, но надлежитъ, по примѣру академиковъ, относиться сдержанно къ своему мнѣнію, чтобы не принять за достовѣрное нѣчто такое, что въ дѣйствительности далеко отъ этого. Не слѣдуетъ также останавливаться слишкомъ долго на проблемахъ безплодныхъ, чтобы не забыть за ними болѣе важнаго, какъ это дѣлаютъ, напр., діалектики съ теоріей универсалій, относительно которой каждый изъ нихъ хочетъ имѣть непремѣнно свой собственный взглядъ (Іоаннъ приводитъ восемь мнѣній, бывшихъ тогда въ ходу) и затѣмъ провести его во что бы то ни стало. Несмотря на такое отрицательное отношеніе къ вопросу объ универсаліяхъ, Іоаннъ тѣмъ не менѣе высказываетъ и свое собственное мнѣніе объ этомъ предметѣ, которое, однако, не уклоняется существенно отъ воззрѣній Боэція и Гильберта.

10. Въ противоположность безплоднымъ школьнымъ распрямъ Іоаннъ ставитъ для себя задачей направить философскія стремленія на болѣе высокій этическій путь. Философія должна взять для себя исходной точкой любовь къ истинѣ, любовь къ Богу и въ то же время должна стремиться къ ней, какъ къ своей цѣли. Какъ Законъ и пророки имѣютъ цѣлью любовь къ Богу, такъ и всякое философское познаніе должно быть направлено на укрѣпленіе и воспитаніе этой любви, а вмѣстѣ съ тѣмъ — на укрѣпленіе и развитіе добродѣтели вообще. Все, что въ философскихъ доктринахъ и стремленіяхъ не служитъ этой цѣли, есть праздная болтовня, суетная басня.

Второй періодъ.

Расцвѣтъ христіанской схоластики.

Предварительныя замѣчанія.

§ 152.

1. Уже раньше было сказано, что расцвѣтъ христіанской схоластики въ XIII вѣкѣ имѣлъ внѣшнее основаніе въ томъ, — если не принимать во вниманіе цвѣтущаго состоянія университетовъ въ XII и XIII вѣкахъ, — что западные ученые ознакомились со всѣми сочиненіями Аристотеля. Первое знакомство съ ними произошло благодаря арабамъ и евреямъ; немного спустя появился на западѣ изъ Константинополя и греческій текстъ Аристотеля, который и былъ переведенъ на латинскій языкъ.

2. Спорадически уже раньше наука арабовъ оказывала вліяніе на христіанскихъ схоластиковъ. Въ 1150 г. Іоаннъ Гиспальскій (Сивильскій) и Доминикъ Гундисальви, по приказанію Толедскаго архіепископа Раймунда, перевели съ арабскаго на латинскій главныя сочиненія Аристотеля, а также посвященныя физикѣ и метафизикѣ сочиненія Альфараби, Авиценны и Альгацеля и Fons vitae Авицеброна. Книга De causis распро-

странилась въ латинскомъ переводѣ также вскорѣ послѣ 1150 года въ качествѣ аристотелевскаго сочиненія. Ею, какъ мы знаемъ, пользовался уже Аланъ. Скоро послѣ этого получила извѣстность въ латинскомъ переводѣ и такъ называемая Theologia Aristotelis, и безспорно именно это сочиненіе вмѣстѣ съ Fons vitae Авицеброна и De causis оказало вліяніе на Амальриха и Давида изъ Динанто. Въ началѣ XIII столѣтія знакомство съ сочиненіями Аристотеля стало уже всеобщимъ.

3. Впослѣдствіи вся философія Аристотеля была усвоена христіанскими школами. Какъ въ основаніе преподаванія богословія легли Сентенціи Ломбарда, такъ въ основу философскаго обученія были положены сочиненія Аристотеля. Философія его считалась философіей κατ᾽ ἐξοχήν. Аристотель назывался просто „философомъ“. Отсюда многочисленные комментаріи схоластиковъ этого и послѣдующаго времени на его сочиненія, которые были не менѣе подробны и обстоятельны, чѣмъ комментаріи къ Сентенціямъ Ломбарда.

4. Это усвоеніе философіи Аристотеля не могло, конечно, не отразиться на теологіи Среднихъ Вѣковъ. И дѣйствительно, теологи воспользовались основными положеніями Стагирита для спекулятивнаго развитія и обоснованія истинъ откровенія. Все спекулятивное богословіе Среднихъ Вѣковъ было проникнуто философіей Аристотеля и, поскольку дѣло идетъ о спекулятивномъ моментѣ, не вышло изъ предѣловъ ея. Это сліяніе аристотелевской философіи съ теологіей находитъ себѣ яркое выраженіе въ обширныхъ *Summae theologiae*, появившихся въ XIII вѣкѣ и служившихъ наивысшимъ выраженіемъ систематическихъ стремленій этого времени.

5. Итакъ, средневѣковое мышленіе испытало рѣшительное преобразованіе подъ вліяніемъ аристотелевской

философіи. Измѣнился и методъ. Если до сихъ поръ изложеніе не было связано съ неизмѣнно повторяющимися формами, то теперь былъ принятъ методъ Аристотеля. Прежде всего ставился вопросъ (quaestio). За нимъ слѣдовалъ длинный рядъ основаній, говорящихъ за и противъ. Къ нимъ примыкало рѣшеніе (Solutio), которое сначала предлагалось и разъяснялось категорически, а потомъ обосновывалось посредствомъ силлогизмовъ. Заключеніемъ служило опроверженіе возраженій, говорящихъ противъ solutio. Такъ поступали съ каждымъ вопросомъ отдѣльно. Этотъ строго логическій методъ оказалъ благотворное вліяніе на точное опредѣленіе и отграниченіе понятій и на подробное обоснованіе ихъ. И это должно признать неоспоримымъ преимуществомъ схоластики.

6. Однако усвоеніе аристотелевской философіи представляло собою и нѣкоторую опасность для христіанской мысли. Аристотеля приняли изъ рукъ арабовъ; одновременно съ нимъ пришли и комментаріи арабскихъ ученыхъ къ сочиненіямъ этого мыслителя со всѣми ошибками, какія въ нихъ заключались. Опасность состояла, именно, въ усвоеніи ошибокъ арабскихъ толкователей философа. И въ дѣйствительнести не было недостатка въ учителяхъ, которые не избѣгли этой опасности.

7. Опустивъ Амальриха и Давида изъ Динанто, заблужденія которыхъ, по крайней мѣрѣ частью, произошли подъ вліяніемъ арабизма, а также другіе случаи, имѣвшіе мѣсто уже въ началѣ XIII вѣка, замѣтимъ, что въ 1269 году собраніе профессоровъ парижскаго университета, подъ предсѣдательствомъ епископа Стефана, осудило нѣкоторыя положенія, заимствованныя изъ арабской философіи, особенно отъ Аверроэса, напр., ученіе о единствѣ интеллекта у всѣхъ людей, о вѣчности

міра, о смертности души, объ ограниченности божественнаго познанія и провидѣнія и т. д. Вскорѣ послѣ этого, въ 1277 году, постигла та же участь и нѣкоторые другіе тезисы арабской философіи.

8. Отсюда видно, что въ христіанскія школы проникали вмѣстѣ съ аристотелевскими сочиненіями также и философемы арабскихъ ученыхъ. Понятно послѣ этого, почему церковная власть сначала съ неудовольствіемъ смотрѣла на это новое явленіе и даже издавала указы, запрещающіе толкованіе извѣстныхъ аристотелевскихъ сочиненій въ школахъ. Въ 1210 году парижскій соборъ запретилъ физическія сочиненія Аристотеля (на три года); въ 1215 году папскій легатъ Робертъ изъ Курсона разрѣшилъ изученіе аристотелевской діалектики; напротивъ, изученіе метафизики и физическихъ сочиненій Аристотеля не было дозволено. Наконецъ, въ 1231 году Григорій IX издаетъ буллу, запрещающую парижскимъ профессорамъ комментировать libri naturales Аристотеля до тѣхъ поръ, пока онѣ не будутъ пересмотрѣны и очищены отъ всего подозрительнаго. Вотъ мѣры, направленныя церковью противъ злоупотребленія сочиненіями Аристотеля, которое замѣчалось вначалѣ.

9. Къ этому надо прибавить еще слѣдующее обстоятельство. Тѣ, кто вмѣстѣ съ Аристотелемъ восприняли арабизмъ, усвоили себѣ также и то положеніе арабовъ, что философія и вѣра — это двѣ совсѣмъ различныя области нашего духа, такъ что истинное для философіи можетъ быть ложью по отношенію къ вѣрѣ и наоборотъ. Этимъ они пользовались для прикрытія доктринъ, противорѣчащихъ вѣрѣ, и для обезпеченія за собой права изслѣдовать и сохранять ихъ, по крайней мѣрѣ, въ качествѣ философскихъ истинъ, хотя бы съ точки зрѣнія вѣры онѣ и подлежали устраненію. Церковь, само собой понятно, должна была какъ-нибудь отозваться

на это, и вотъ мы находимъ ученіе о томъ, что истинное для философіи можетъ быть ложнымъ съ религіозной точки зрѣнія, въ числѣ тезисовъ, которые были осуждены церковнымъ авторитетомъ въ срединѣ XIII вѣка.

10) Однако это злоупотребленіе философіей Аристотеля, происшедшее подъ вліяніемъ арабизма, было только временнымъ и, кажется, лишь вначалѣ имѣло болѣе или менѣе широкое распространеніе. Скоро правильное воззрѣніе одержало верхъ; величайшіе и наиболѣе уважаемые учители церкви стали комментировать всѣ произведенія Аристотеля, не исключая и физики. Въ 1254 году парижскимъ университетомъ было санкціонировано, безъ возраженій со стороны церкви, толкованіе аристотелевской физики и метафизики, и, такимъ образомъ, наступило рѣшительное господство Аристотеля въ христіанскихъ школахъ. Вмѣстѣ съ этимъ великіе учители XIII вѣка заняли совершенно иную позицію по отношенію къ Аристотелю.

11) Во-первыхъ, они были далеки отъ того, чтобы рабски слѣдовать Аристотелю, какъ это дѣлали арабскіе ученые. Послѣдніе, именно Аверроэсъ, совершенно пожертвовали Аристотелю свободой своего сужденія и полагали, что ему нельзя противорѣчить ни въ одномъ пунктѣ. Другого взгляда держались христіанскіе схоластики. Они ставили Аристотеля высоко, очень высоко. Онъ былъ для нихъ praecursor Christi in naturalibus подобно тому, какъ Іоаннъ Креститель praecursor Christi in gratuitis. Но они не всегда соглашались съ нимъ и опровергали его во всѣхъ пунктахъ, какіе, по ихъ убѣжденію, должно было признать ошибочными. Аристотель вовсе не былъ для нихъ богомъ; онъ могъ, по ихъ мнѣнію, заблуждаться и, дѣйствительно, заблуждался во многихъ пунктахъ, и особенно тамъ, гдѣ дѣло идетъ о высшихъ истинахъ. Таково было основ-

ное положеніе христіанскихъ схоластиковъ, изъ котораго они исходили и которому слѣдовали въ своемъ толкованіи Аристотеля. Этимъ они совсѣмъ не хотѣли наносить ущербъ авторитету философа; извиняющее соображеніе было готово: вѣдь Аристотель не былъ еще озаренъ свѣтомъ божественнаго откровенія.

12) Подобно тому, какъ христіанскіе схоластики отстаивали свободу духа противъ Аристотеля, они отстаивали ее и противъ арабовъ. Арабскіе комментаріи, особенно комментаріи Аверроэса, стояли въ большомъ почетѣ. Но неоплатоническое пониманіе аристотелевской философіи, которое защищалось въ нихъ, въ цѣломъ и въ частностяхъ, рѣшительно отвергалось великими схоластиками XIII вѣка. Во многихъ пунктахъ они защищали даже самого Аристотеля противъ такого искаженія его ученія. Обвинять схоластиковъ XIII вѣка въ неоплатоническомъ пониманіи Аристотеля значитъ совершенно извращать историческіе факты.

13) Въ такой же мѣрѣ великіе схоластики Среднихъ Вѣковъ отвергали и ученіе арабскихъ философовъ, согласно которому вѣрное съ точки зрѣнія философіи можетъ быть въ то же время ложнымъ съ точки зрѣнія религіи, и наоборотъ. Этотъ тезисъ былъ усвоенъ отдѣльными лицами, но онъ никогда не былъ принятъ схоластикой въ ея цѣломъ. Напротивъ, схоластика всегда со всею энергіей боролась противъ него. Что вѣрно въ отношеніи религіи, то вѣрно и по отношенію къ философіи; между разумомъ и откровеніемъ нѣтъ противорѣчія—вотъ главное ученіе схоластики. Было бы противно здравому смыслу ставить на счетъ схоластики данное положеніе арабскихъ мыслителей или утверждать, что оно было даже изобрѣтено схоластиками. Схоластики были самыми рѣшительными противниками этого ученія.

14) Поэтому они разсматривали каждое философское ученіе, противное религіи, какъ одинаково ложное и въ богословскомъ и въ философскомъ отношеніи; при чемъ не довольствовались однимъ голословнымъ утвержденіемъ, но всегда старались доказать ложность такого ученія съ философской точки зрѣнія и на основаніи доводовъ разума. Откровеніе было для нихъ непреложной и ненарушимой истиной, а разумъ человѣческій признавался подверженнымъ заблужденію. Поэтому, гдѣ замѣчалось противорѣчіе между разумомъ и откровеніемъ, неправда всегда относилась на сторону разума. Считалось непозволительнымъ держаться ошибочнаго мнѣнія вопреки откровенію. Долгъ и задача философіи—выяснять и опровергать заблужденія путемъ философіи же. Въ этомъ и заключалось основное положеніе христіанской схоластики.

15) Такъ устанавливались отношенія между философіей и теологіей. Теологія, какъ наука объ откровеніи, должна была первенствовать надъ философіей, какъ наукой о законахъ разума. Вмѣстѣ съ тѣмъ послѣдняя служитъ теологіи съ цѣлью умозрительнаго обоснованія содержанія откровенія и систематической конструкціи догматовъ. Съ этой точки зрѣнія философія признавалась служанкой богословія (ancilla theologiae). —Аристотель называлъ всѣ прочія части философіи служанками philosophiae primae. Это опредѣленіе схоластики и перенесли, вслѣдъ за Іоанномъ Дамаскиномъ, на отношеніе философіи къ теологіи. Этимъ они вовсе не хотѣли унизить философію, какъ не хотѣлъ и Аристотель своимъ опредѣленіемъ унизить прочія части философіи сравнительно съ „первой философіей"; онъ хотѣлъ обозначить этимъ лишь естественное отношеніе между обѣими философіями.

16) Предпосылая этотъ общій обзоръ, мы перехо-

димъ къ великимъ схоластикамъ XIII вѣка. Здѣсь мы встрѣчаемъ прежде всего Александра Галесскаго, Вильгельма Овернскаго и Винцента изъ Бовэ [1]).

I. Александръ Галесскій, Вильгельмъ Овернскій и Винцентъ изъ Бовэ.

1) Александръ Галесскій былъ первымъ схоластикомъ, который ознакомился со всѣми философскими сочиненіями Аристотеля, а отчасти и съ комментаріями арабскихъ философовъ, и широко воспользовался этимъ для теологіи Онъ происходилъ изъ графства Глочестеръ въ Англіи и получилъ свое прозвище отъ монастыря Гале, въ которомъ воспитывался. Свое образованіе онъ получилъ въ Парижѣ, затѣмъ вступилъ въ орденъ францисканцевъ и былъ блестящимъ преподавателемъ въ Парижѣ. Ему былъ данъ почетный титулъ *Doctor irrefragabilis et Theologorum monarcha* († 1245).

2) По порученію Иннокентія IV, Александръ Галесскій написалъ *Summa universae theologiae* [2]), въ которой излагаетъ полную систему богословія на основаніи сочиненій Гуго изъ св. Виктора и Сентенцій Ломбарда, пользуясь всѣми философскими сочиненіями Аристотеля. Иннокентій IV, какъ передаютъ, отдалъ это сочиненіе на разсмотрѣніе семидесяти тео-

---

[1]) О значеніи Аристотеля для схоластики см. Schneid. Aristoteles in der Scholastik. Eichstätt.

[2]) Сперва Ven. 1475, затѣмъ Norimb. 1482, Ven. 1576. Александру Галлескому приписывали также напечатанныя въ Вѣнѣ 1572 толкованія аристотелевской метафизики, но они написаны не имъ, а тоже францисканцемъ, Александромъ Александрійскимъ [Von Endres. Des Alexander Halles Leben und Psychologische Lehre (Philosoph. Jahrbuch 1888)].

логамъ, и послѣ того, какъ оно было ими одобрено, рекомендовалъ его къ руководству всѣмъ парижскимъ магистрамъ. Это, конечно, не была первая Summa: уже до Александра писали „суммы“ Робертъ Мелунскій и Стефанъ Лангтонъ. Но все же Summa Александра была первымъ значительнымъ сочиненіемъ этой категоріи.

3. Подробное изложеніе содержанія этого сочиненія мы считаемъ здѣсь неумѣстнымъ, такъ какъ это относится болѣе къ исторіи теологіи. Мы ограничимся только слѣдующей краткой замѣткой. Богъ, по ученію Александра, есть первообразная, дѣйствующая и конечная причина всѣхъ вещей. Идеи вещей находятся не внѣ Бога, а въ самомъ божественномъ разумѣ. Въ послѣднемъ основаніи онѣ не что иное, какъ сама божественная сущность, поскольку она познается Богомъ въ качествѣ прототипа, въ качествѣ causa exemplaris всѣхъ вещей. Поэтому онѣ реально совпадаютъ въ совершенномъ единствѣ, а различаются лишь относительно, поскольку Богъ познаетъ свое существо, какъ первообразъ многихъ и различныхъ вещей. По прототипу идей Богъ сотворилъ вещи изъ ничего. Поэтому въ вещахъ открываются божественныя идеи. Универсальное существуетъ не само по себѣ, а только въ отдѣльныхъ вещахъ.

4. Богъ—высочайшее благо и, какъ таковое, — послѣдняя цѣль, къ которой стремятся всѣ вещи. Отсюда—всеобщая гармонія между вещами, ненарушаемая даже существующимъ въ мірѣ зломъ, которое косвенно способствуетъ гармоніи цѣлаго. Этой общей гармоніей обусловлена красота универса, которая, въ послѣдней инстанціи, должна быть разсматриваема въ качествѣ откровенія славы Божіей въ мірѣ.

5. Въ то самое время, когда лекціи Александра Галесскаго собирали вокругъ его каѳедры любознательныхъ

учениковъ парижскаго университета, съ неменьшимъ успѣхомъ велъ преподаваніе и другой ученый, — уже изъ бѣлаго духовенства, — Вильгельмъ Овернскій (называемый также Вильгельмомъ Парижскимъ). Онъ родился въ Орильякѣ, позднѣе занималъ епископскую каѳедру въ Парижѣ и умеръ въ 1249 г. Кромѣ нѣсколькихъ сочиненій по практическому богословію, онъ написалъ большое философское произведеніе подъ заглавіемъ: *De universo*, за которымъ послѣдовали еще два меньшихъ его сочиненія: *De Trinitate* и *De anima* [1]).

6. Въ этихъ сочиненіяхъ мы находимъ не только глубокій и мѣткій умъ, но и обширную эрудицію. Вильгельмъ не только знакомъ съ философіей Аристотеля и Платона, но въ совершенствѣ посвященъ также и въ арабскую философію. Съ арабской философіей онъ преимущественно и борется въ своемъ крупномъ сочиненіи De universo, основательно излагая и опровергая ее. Онъ слѣдуетъ шагъ за шагомъ за ученіемъ арабскихъ мыслителей, опровергая его со всею силой своей богатой діалектики, и не упускаетъ случая обстоятельно обосновать противоположные тезисы.

7. Предикатъ можетъ относиться къ субъекту, по ученію Вильгельма, двоякимъ образомъ. Это — *praedicatio secundum essentiam* и *praedicatio secundum participationem*. Первое предполагается вторымъ. Такъ, предположимъ, напр., что существуетъ благо благодаря участію въ благѣ другого, и что это другое благо также есть благо благодаря участію въ благѣ третьяго. Такимъ образомъ мы должны или итти въ безконечность, или закончить рядъ такимъ существомъ, которое есть благо уже не per participationem, но per essentiam. Первое пред-

---

[1]) Изд. Ven. 1591. Затѣмъ лучше и полнѣе Blaise Leferon, Aureliae 1674.

положеніе нелѣпо, слѣдовательно остается принять последнее.

8. Примѣняя этотъ принципъ къ бытію, мы должны будемъ дойти до Бога, какъ необходимо черезъ Себя и изъ Себя сущаго. Есть вещи, которымъ бытіе принадлежитъ только per participationem, такъ какъ сами по себѣ онѣ могутъ существовать и не существовать. Если это такъ, то мы должны, разъ не хотимъ уходить per absurdum въ безконечность, предположить такое существо, которому бытіе принадлежитъ уже не per participationem, а per essentiam, которое существуетъ такимъ образомъ изъ себя и необходимо, такъ какъ въ противномъ случаѣ praedicatio бытія per participationem было бы невозможно. А это изъ Себя и необходимо сущее и есть Богъ.

9. Этимъ уже сказано, что всѣ вещи, кромѣ Самого Бога, существуютъ только по причастію бытію Бога и потому суть Его творенія. Возможность ихъ также обусловлена Богомъ, поскольку Онъ могъ вызвать ихъ къ бытію. Совершенно неосновательно мнѣніе философовъ, что внѣ Бога существуетъ субстратъ возможности, потому что, разъ мы признаемъ матерію за носительницу возможности, то этимъ мы уже приписываемъ ей бытіе, но тогда позволительно спросить, откуда же это ея бытіе? Если же матерія есть самая возможность, то утвержденіе это будетъ совсѣмъ абсурднымъ, потому что возможность, какъ таковая, есть только опредѣленное отношеніе къ дѣйствительности, а отношеніе, подпадая подъ категорію акциденціи, никогда не можетъ существовать само по себѣ.

10. Могущество Божіе, дающее вещамъ ихъ бытіе, должно быть мыслимо въ качествѣ самой высшей и совершенной силы, такъ какъ Богъ, какъ абсолютно совершенное существо, исключаетъ всякое ограниченіе,

слѣдовательно и ограниченіе своей силы. Эта божественная сила не была бы наивысшей и наисовершеннѣйшей, если бы она была предопредѣлена къ одному дѣйствію; поэтому сама по себѣ она относится безразлично къ всевозможнымъ дѣйствіямъ. А если это такъ, то только черезъ волю она можетъ приходить въ движеніе и направляться къ опредѣленному дѣйствію. Слѣдовательно мы должны приписать Богу и волю, притомъ волю свободную. Но такъ какъ свободная воля немыслима безъ познанія, которое руководитъ ею, то мы должны мыслить Бога существомъ познающимъ.

11. Изъ этого опять слѣдуетъ, что существованіе вещей ближайшимъ образомъ зависитъ отъ могущества Божія, но постольку, поскольку оно приводится въ дѣйствіе и опредѣляется свободной волей Бога и руководствуется Его божественнымъ познаніемъ. Такимъ образомъ, божественный разумъ носитъ въ себѣ идеи — первообразы всѣхъ вещей, божественная воля рѣшается творить по этому первообразу вѣчной Премудрости, а могущество Божіе приводитъ это рѣшеніе въ исполненіе.

12. Итакъ, совершенно неправильно ученіе арабскихъ философовъ, что Богъ творитъ все, находящееся внѣ Его, только при посредствѣ своего мышленія. Безъ воли Божіей невозможно никакое твореніе. Точно такъ же несостоятельно и утвержденіе философовъ, будто непосредственно отъ Бога исходитъ только первая интеллигенція, множественность же вещей происходитъ черезъ посредство послѣдней. Это невѣрно потому, что божественное познаніе относится въ равной степени ко всему познаваемому: ему ничто не ближе и не дальше. Всѣ идеи вещей содержатся въ одинаковой степени въ божественной Премудрости. Богъ все творитъ поэтому непосредственно. Изреченіе „ab uno non est nisi unum“ относится

исключительно къ естественной, а не къ свободной причинѣ. Но Бога необходимо мыслить именно въ качествѣ свободной причины.

13. Далѣе, міръ не можетъ существовать вѣчно, какъ утверждаютъ философы. Напротивъ онъ долженъ имѣть свое начало. Вильгельмъ старается доказать это различными доводами. Мы приведемъ только одинъ изъ нихъ. Такъ какъ міръ не необходимо существуетъ, то онъ самъ по себѣ только возможенъ. Но возможность относится къ дѣйствительности, какъ небытіе къ бытію. Слѣдовательно міръ самъ по себѣ есть ничто. Бытіе же свое онъ получаетъ извнѣ, отъ божественной причины; а то, что присуще вещи самой по себѣ, всегда предшествуетъ тому, что дано ей извнѣ. Слѣдовательно міръ долженъ былъ не существовать, не быть прежде, чѣмъ сталъ существовать въ дѣйствительности. Такимъ образомъ очевидно, что міръ получилъ свое бытіе послѣ небытія и имѣлъ начало. Этотъ выводъ является особенно естественнымъ при томъ предположеніи, что міръ получилъ свое бытіе отъ Бога, потому что въ этомъ случаѣ необходимо признать первое мгновеніе, когда міръ сталъ обладать бытіемъ, сообщеннымъ ему Богомъ. Это первое мгновеніе и есть не что иное, какъ начало міра.

14. Вильгельмъ высказывается также и противъ обычнаго для арабскихъ философовъ ограниченія божественнаго провидѣнія областью всеобщаго. Если Богъ, говоритъ онъ, создалъ вещи, обладая познаніемъ и свободой, то ничто, даже самое незначительное, не можетъ быть изъято изъ сферы Его попеченія и познанія, потому что, сотворивъ вещи по Своему свободному самоопредѣленію, Богъ предопредѣлилъ каждой особую цѣль, и долженъ, насколько это отъ Него зависитъ, направлять ее къ достиженію этой цѣли, такъ какъ Онъ не можетъ не стремиться къ осуществленію Своихъ

собственныхъ намѣреній. Зло въ мірѣ еще не говоритъ противъ божественнаго провидѣнія, потому что въ концѣ концовъ оно вынуждается служить цѣлямъ добра.

15. Если, наконецъ, философы отдѣляютъ дѣятельный разумъ отъ души и признаютъ его единой силой, дѣйствующей во всѣхъ людяхъ, то и это, по ученію Вильгельма, является недостаточно обоснованнымъ положеніемъ. Знаніе обусловлено не озареніемъ души со стороны чуждаго ей разума, а непосредственно очевидными принципами, принадлежащими ей по природѣ. Душа познаетъ ихъ въ Божественномъ Словѣ, отражающемся въ ней, какъ въ зеркалѣ, въ которомъ она созерцаетъ по мѣрѣ своихъ силъ вѣчные законы истины и добра. Вообще нельзя полагать различія между дѣятельнымъ и возможнымъ разумомъ, такъ какъ силы души не отличаются реально другъ отъ друга.

16. Къ Вильгельму Овернскому примыкаетъ далѣе доминиканецъ и учитель сыновей Людовика Святого Винцентъ изъ Бовэ († 1264). Онъ написалъ большое энциклопедическое сочиненіе подъ заглавіемъ *Speculum*, въ которомъ собралъ и изложилъ на основаніи извѣстныхъ ему авторовъ всю совокупность человѣческихъ знаній — философскихъ, естественно-научныхъ и историческихъ. За это сочиненіе онъ получилъ названіе *Speculator*. Оно раздѣлялось на три части: *Speculum doctrinale, Speculum historiale* и *Speculum naturale*. Къ нимъ авторъ намѣревался присоединить еще *Speculum morale*, но смерть помѣшала ему окончательно обработать эту часть [1]). „Зеркало природы, говоритъ онъ, обнимаетъ природу и ея свойства, зеркало науки —

---

[1]) Имѣющееся въ настоящее время составлено позднѣйшими авторами.

матерію и форму всякаго знанія, зеркало морали — добродѣтели и пороки, зеркало исторіи — порядокъ всѣхъ временъ". Въ этомъ сочиненіи обнаруживаются необыкновенная эрудиція и поразительная начитанность, но для развитія философіи оно даетъ очень мало [1]).

17. Заслуживаютъ упоминанія еще слѣдующія лица. Робертъ Большеголовый (Robertus Capito), епископъ Линкольнскій († 1253), написалъ комментаріи къ Мистическому богословію Ареопагита и ко Второй Аналитикѣ и Физикѣ Аристотеля. Онъ былъ въ очень враждебныхъ отношеніяхъ съ римскимъ престоломъ и умеръ отлученнымъ отъ церкви. Михаилъ Скоттъ (род. въ 1190 г. въ Шотландіи), изучалъ главнымъ образомъ естественныя науки и прослылъ вслѣдствіе этого за колдуна. По порученію Фридриха II, вызвавшаго его изъ Парижа въ свои владѣнія, онъ перевелъ нѣсколько сочиненій Аристотеля вмѣстѣ съ относящимися къ нимъ комментаріями Аверроэса. Самъ онъ написалъ много сочиненій, сохранившихся только въ манускриптахъ. Изъ нихъ три напечатаны: *Super auctorem sphaerae*, Bologn. 1495, Ven. 1631; *De sole et luna*, Strassburg, 1622, и *De chiromantia*, издавалось часто въ XV вѣкѣ. Іоаннъ Рошельскій, францисканецъ, ученикъ Александра Галесскаго, составилъ сочиненіе *De anima* († 1271).

---

[1]) О Винцентѣ: Schlosser. Vincenz von Beauvais, 1819. Полностью Speculum было напечатано сначала Ven. 1494 и Duaci 1624.

II. Альбертъ Великій.

1. Его жизнь и сочиненія. Общіе принципы его философіи.

1. Александръ Галесскій пользовался аристотелевской философіей исключительно въ цѣляхъ построенія системы богословія; Альбертъ Великій первымъ изъ христіанскихъ схоластиковъ сталъ комментировать аристотелевскія сочиненія. Его тенденція была двоякая: во-первыхъ, онъ хотѣлъ ввести аристотелевскую философію въ кругъ мыслей христіанскихъ народовъ, а во-вторыхъ, предполагалъ использовать ее для систематическаго построенія христіанскаго богословія. Сообразно съ этой двойной задачей онъ и дѣйствовалъ въ двухъ направленіяхъ. Онъ работалъ какъ въ области философіи, такъ и въ области богословія и является толкователемъ какъ перипатетической философіи, такъ и Слова Божія. Обѣ эти области онъ разсматриваетъ какъ совершенно различныя между собой. Когда онъ комментируетъ перипатетическую философію, то слѣдуетъ исключительно развитію мыслей послѣдней, не принимая во вниманіе интересовъ теологіи и не излагая своихъ собственныхъ философскихъ воззрѣній. Но когда при толкованіи Слова Божія онъ приступаетъ къ спекулятивному раскрытію и обоснованію содержанія вѣры, тогда одна только она представляется ему абсолютной истиной, и онъ устраняетъ и философски опровергаетъ въ перипатетической философіи все, что противорѣчитъ вѣрѣ. Съ собственными философскими воззрѣніями Альберта мы можемъ познакомиться только по тѣмъ его сочиненіямъ, гдѣ онъ выступаетъ не въ качествѣ толкователя перипатетической философіи, а въ качествѣ теолога, а также

по нѣкоторымъ другимъ его трактатамъ, въ которыхъ онъ пытается изложить ex professo свои собственные взгляды, и которые мы назовемъ ниже.

2. Альбертъ Великій родился въ Лауингенѣ, въ Швабіи, въ 1193 году. Происходилъ онъ изъ дворянской фамиліи Больштедтъ, учился въ Падуѣ и здѣсь былъ завербованъ въ доминиканскій орденъ знаменитымъ провинціаломъ этого ордена—Іорданомъ. Въ Болоньи онъ закончилъ свое богословское образованіе и послѣ этого былъ посланъ въ Кельнъ для преподаванія тамъ „естественныхъ и священныхъ наукъ". Оттуда онъ былъ вызванъ въ Парижъ продолжать свою преподавательскую дѣятельность въ монастырѣ св. Іакова, но вскорѣ вернулся для этой же цѣли въ Кельнъ. Слава его, какъ преподавателя, росла съ каждымъ днемъ, и тысячи учениковъ собирались вокругъ его каѳедры. Въ 1254 году онъ сдѣлался провинціаломъ своего ордена въ Германіи, и въ этой области его дѣятельность была также широка и благотворна. Назначенный въ 1260 г. епископомъ въ Регенсбургъ, онъ вскорѣ отказался отъ пастырскаго жезла и вернулся въ Кельнъ, гдѣ продолжалъ свою научную и преподавательскую дѣятельность до самой смерти, послѣдовавшей въ 1280 году. Его почетнымъ tитуломъ былъ: *Doctor Universalis*.

3. Его сочиненія были изданы въ 1651 году доминиканскимъ монахомъ Іамміемъ въ 21 фоліантахъ. Они раздѣляются на двѣ категоріи сообразно съ вышеупомянутой двоякой дѣятельностью Альберта. Подъ первую категорію подпадаютъ тѣ сочиненія, въ которыхъ онъ комментируетъ Аристотеля. Послѣднія расположены въ порядкѣ аристотелевскихъ сочиненій. Изъ нихъ наиболѣе важны: *De anima ll. 3, Metaphysicorum ll.* 12 и *De causis et processu universitatis*. Между этими сочиненіями

находятся и нѣкоторые самостоятельные философскіе трактаты Альберта. Сюда относятся: *De natura et origine animae, De unitate intellectus contra Averroem*, — сочиненіе, написанное по порученію Александра IV для опроверженія ученія Авerроэса, — и трактатъ *De intellectu et intelligibili*. Ко второй категоріи принадлежатъ сочиненія теологическаго характера, изъ которыхъ особенно важны: *Комментарій къ Ареопагиту, Большой комментарій къ сентенціямъ Ломбарда, Summa theologiae* и *Summa de creaturis*.

4. Сочиненія Аристотеля были извѣстны Альберту по арабско-латинскимъ и отчасти по греко-латинскимъ переводамъ. Онъ сравнивалъ эти переводы между собою, чтобы установить подлинный текстъ, и пользовался для этой цѣли всѣми другими, находившимися въ его распоряженіи, средствами. Въ толкованіяхъ Аристотеля онъ примыкалъ преимущественно къ Авиценнѣ. Ученіе Аристотеля было ему хорошо извѣстно, но историческій ходъ развитія греческой философіи стоялъ внѣ его научнаго кругозора. Ему недоставало пособій для изученія его. Отсюда его частые и комическіе промахи. Такъ, напр., Платона онъ называетъ princeps stoicorum, а Зенона элейца считаетъ основателемъ стоицизма и т. д. Въ особенности знаніями по естественнымъ наукамъ Альбертъ выдѣляется среди всѣхъ своихъ современниковъ. Несправедливо прозвали его „аристотелевской обезьяной“: никто не трактовалъ ученія Аристотеля болѣе свободно и смѣло, чѣмъ онъ[1]).

---

[1]) Литература объ Альбертѣ Великомъ: Rudolf Noviomagensis, De vita Alb. M., Col. 1499. Sighart, Albertus Magnus, Regensburg 1857. Heneberg, Zur Erkenntnisslehre des Avicenna und Alberts des Grossen, München 1865. Hertling, Albertus Magnus, Bonn 1880. Van Weddingen, Alb. le Grand, maître de Thomas d'Aquin, Bruxelles, 1881. M. Ioël, Das Verhältniss Alb. d. Gr. zu Moses Maimonides, Bresl. 1863.

5. Альбертъ строго разграничивалъ области богословія и философіи. Богословіе выростаетъ изъ вѣры, а философія — изъ разума. Богословія трактуетъ о Богѣ, поскольку Онъ служитъ для насъ объектомъ наслажденія и блаженства, и о дѣлахъ Его, поскольку они имѣютъ отношеніе къ этой цѣли, т.-е. служатъ нашему спасенію. Философія же трактуетъ о сущемъ, какъ таковомъ, а потому также и о первосущемъ, о Богѣ, но лишь постольку, поскольку Онъ есть именно первосущее, и о свойствахъ Его, какъ первосущаго. Цѣль богословія — вести насъ къ благочестію и черезъ это къ спасенію. Такимъ образомъ по существу оно есть практическая наука, такъ какъ стремится къ знанію не ради самого знанія, но лишь какъ къ средству спасенія. Цѣль же философіи—въ самомъ знаніи; поэтому она — наука умозрительнаго, а не практическаго характера.

6. Тамъ, гдѣ дѣло идетъ о научномъ изслѣдованіи истинъ откровенія, вѣра идетъ впереди знанія. Только благодаря вѣрѣ можно достигнуть здѣсь истины. Слѣдующее же за вѣрой знаніе полезно въ трехъ отношеніяхъ: 1) для того, чтобы лучше и совершеннѣе познать содержаніе вѣры, 2) для того, чтобы легче привести людей къ вѣрѣ и, наконецъ, 3) для того, чтобы можно было съ полнымъ основаніемъ опровергать противниковъ вѣры.

7. Принципами бытія тѣлесныхъ вещей служатъ матерія и форма. Матерія есть сама по себѣ неопредѣленный субстратъ и, какъ таковой, возможность опредѣленной вещи. Форма же является принципомъ опредѣленности и потому дѣйствительности. Отъ соединенія формы съ матеріей получается compositum— опредѣленная и дѣйствительная субстанція. Но въ духовныхъ, нематеріальныхъ существахъ вмѣсто соединенія формы съ матеріей имѣетъ мѣсто соединеніе изъ „quo est“ и „quod est“, т.-е. сущности и suppositum.

8. Форма потенціально уже находится въ матеріи, и возникновеніе вещи состоитъ въ томъ, что подъ вліяніемъ дѣйствующей причины форма развивается изъ матеріи. Формы вещей—различны, и на этой разницѣ ихъ зиждется специфическое различіе между вещами. Индивидуальная разница между единицами одного рода обусловлена матеріей, но не постольку, поскольку она—матерія, а поскольку въ тѣлесныхъ вещахъ она служитъ первымъ субъектомъ или suppositum ихъ природы. Вообще принципомъ индивидуальности является „quod est“ или suppositum. Въ тѣлесныхъ же вещахъ въ частности это—матерія, такъ какъ въ нихъ она составляетъ „quod est“.

9. Форма есть мысль разума, осуществленная въ матеріи, какъ въ субстратѣ. Повсюду она—созданіе и откровеніе разума. Поэтому каждый предметъ въ природѣ, обладающій формой, есть болѣе или менѣе созданіе разума. Будучи созданіемъ и откровеніемъ разума, форма обусловливаетъ умопостигаемость вещей.

10. Универсальность—свойство формы, а не матеріи. *Esse universale est formae, non materiae.* Универсальное—это, именно, форма, или сущность, которая реализуется во многихъ индивидуумахъ — *essentia, seu forma, apta dare multis esse.* Въ этомъ смыслѣ универсальное объективно реально, но оно не можетъ быть объективно реальнымъ въ смыслѣ дѣйствительнаго существованія въ своей универсальности, такъ какъ, если бъ универсальное, какъ таковое, находилось объективно въ вещахъ, то оно составляло бы нѣчто единое съ вещью, которой оно служитъ предикатомъ. А тогда индивидуумы, къ которымъ приложимъ одинаковый предикатъ и о которыхъ мы имѣемъ одинаковое общее понятіе, не различались бы между собой и являлись бы одною вещью. Универсальное, какъ таковое, существуетъ только въ

умѣ: ante rem—въ божественномъ разумѣ, post rem—въ человѣческомъ. Здѣсь оно actu; въ вещахъ же оно только въ потенціи, поскольку форма однородныхъ вещей содержится въ разумѣ безъ матеріи и, поэтому, можетъ быть мыслима въ качествѣ предиката для каждой изъ этихъ однородныхъ вещей.

2. Ученіе о Богѣ и твореніи міра.

1. Наше естественное богопознаніе отличается косвеннымъ характеромъ: оно опосредствовано сотворенными вещами, которыя, какъ дѣйствія творческой причины, указываютъ на нее и даютъ возможность познать ее. Только посредствомъ умозаключенія мы можемъ отъ твореній восходить къ Богу. Поэтому разумъ можетъ познавать Бога лишь настолько, насколько это дѣлаютъ возможнымъ имманентные ему высшіе принципы, изъ которыхъ онъ выводитъ свои заключенія. Но этого недостаточно для того, чтобъ разумъ только своими собственными силами могъ постигнуть троичность Бога, потому что въ своей дѣятельности онъ руководствуется принципомъ, согласно которому простая, недѣлимая природа не можетъ существовать въ трехъ разныхъ лицахъ. Отсюда разумъ нуждается въ свѣтѣ вѣры, чтобы притти къ познанію божественнаго тріединства. При помощи одного разума мы можемъ познавать лишь существо Божіе и Его существенныя свойства.

2. Положеніе „Богъ существуетъ“ не очевидно само по себѣ. Необходимо извѣстное посредство, чрезъ которое мы могли бы притти къ познанію Бога. Сотворенные предметы познаются нами раньше и потому должны вести насъ къ познанію Бога. Только въ томъ случаѣ, если подъ самоочевидностью тезиса мы бу-

демъ понимать непосредственное усмотрѣніе его истинности при сравненіи лежащихъ въ основѣ его понятій, можно сказать, что положеніе „Богъ существуетъ" очевидно само по себѣ, да и то лишь для мудрецовъ, имѣющихъ ясное и точное понятіе о Богѣ и предикатѣ бытія (S. Theol. p. 1. tr. 3, qu. 17, p. 636 sq. ed. Iammy).

3. Итакъ, необходимы доказательства существованія Бога, но прямыя доказательства Его бытія невозможны, такъ какъ Богъ не имѣетъ надъ Собой никакой причины, не исчерпалъ Себя въ своихъ дѣйствіяхъ и не далъ никакихъ знаковъ, обнаруживающихъ всю Его сущность. Возможно лишь косвенное доказательство существованія Бога, такъ какъ отрицаніе Его бытія вынуждаетъ въ качествѣ необходимаго вывода признать много нелѣпаго и невозможнаго. Большую часть своихъ доказательствъ Альбертъ позаимствовалъ у своихъ предшественниковъ. Во главѣ ихъ стоитъ космологическое доказательство.

4. Интересно доказательство, которое Альбертъ вмѣстѣ съ Августиномъ выводятъ изъ необходимости принятія *Перваго*. Такъ какъ вещи въ природѣ слѣдуютъ одна за другой въ порядкѣ причинной зависимости и стоятъ въ отношеніи соподчиненія другъ къ другу, то мы необходимо должны предположить нѣчто Первое, начинающее собою рядъ. Далѣе, все существующее раздѣляется на *тѣлесное* и *безтѣлесное*. Тѣлесное не можетъ быть Первымъ, потому что сложно и предполагаетъ бытіе простого. Слѣдовательно первый членъ ряда долженъ относиться къ духовной природѣ. Затѣмъ все существующее или измѣняемо, или неизмѣняемо. Измѣняемое стоитъ въ отношеніи потенціи къ высшему, которое приводитъ его въ движеніе и составляетъ причину его дѣйствительныхъ измѣненій. Изъ этого слѣдуетъ, что измѣняемое также не можетъ

имѣть первенства. Но душа человѣка и ангелы, хотя и безтѣлесны, но все же измѣняемы. Слѣдовательно, ни душа, ни ангелъ не могутъ занять перваго мѣста въ ряду существъ, но надъ обоими ими должно стоять нѣчто высшее, не только безтѣлесное, но и неизмѣняемое, — оно-то и будетъ Первымъ. Эту, возвышающуюся надъ всѣмъ, безтѣлесную и неизмѣняемую природу мы и называемъ Богомъ (ib. l. c. qu. 18, m. 1. p. 64, b.).

5. Богъ, какъ существо безконечное, непонятенъ для нашего разума, но не непознаваемъ. Какъ познаніе бытія Бога доступно намъ лишь чрезъ сотворенныя Имъ созданія, точно также опосредствовано и дальнѣйшее познаніе Его существа и свойствъ, конечно, познаніе неполное, такъ какъ всѣ творенія, хотя Богъ и обнаруживаетъ въ нихъ Свои качества, не равны Ему, а представляютъ лишь слабый отблескъ божественнаго свѣта.

6. Признавая Бога первичнымъ принципомъ, мы должны приписать Ему не только независимое и необходимое бытіе, но также и *абсолютную* простоту въ физическомъ и метафизическомъ смыслѣ. Богъ простъ въ физическомъ смыслѣ, потому что, если бы Онъ состоялъ изъ частей, то послѣднія существовали бы прежде Него, и тогда Богъ не былъ бы абсолютно первымъ. Богъ простъ въ метафизическомъ смыслѣ, потому что, если бы въ Богѣ извѣстное совершенство отличалось реально отъ Его сущности, то оно относилось бы къ этой послѣдней какъ superaditum, и имѣло бы своей причиной или нѣчто отличающееся отъ Бога, или Самого Бога. Въ первомъ случаѣ исключалась бы независимость Бога, во второмъ—Богъ одновременно былъ бы дѣятельнымъ и страдательнымъ началомъ, что возможно только въ физически сложныхъ существахъ. Итакъ все, что есть въ Богѣ, есть Онъ Самъ. Всякое совершенство выража-

етъ всю Его сущность (De causa et proces. univers. l. 1, tr. 1, c. 10, p. 538, b.).

7. Если же это такъ, то отсюда слѣдуетъ, что въ Богѣ необходимо видѣть интеллигенцію, потому что все, отдѣленное отъ матеріи и существующее самостоятельно въ этой обособленности, можетъ быть мыслимо только въ качествѣ интеллигенціи. Но Бога должно мыслить не въ качествѣ только возможнаго разума, потому что возможный разумъ въ познаніи *становится* всѣмъ, Богъ же не можетъ становиться, такъ какъ Онъ въ дѣйствительности есть все, что Онъ есть и чѣмъ можетъ быть. Слѣдовательно Богъ долженъ быть мыслимъ, какъ дѣятельный разумъ, а такъ какъ Онъ есть первая причина всего, то отсюда Его должно признать всеобщимъ дѣятельнымъ разумомъ (intellectus universaliter agens). Отъ него исходятъ всѣ интеллигенціи, всѣ формы. Такимъ образомъ Онъ есть высшее основаніе всѣхъ сотворенныхъ интеллигенцій и всего умопостигаемаго (ib. l. 1, tr. 2, c. 1, p. 540, b.squ. — l. 2, tr. 3, c. 12, p. 627, b).

8. Богъ есть также абсолютная воля. Въ отрицаніи божественной воли заключается заблужденіе многихъ перипатетиковъ. Понятіе воли можетъ быть принято въ трехъ смыслахъ. Во-первыхъ, воля есть имѣющее оправданіе въ разумѣ желаніе чего-либо, чѣмъ мы не обладали раньше, но обладать чѣмъ стремимся; во-вторыхъ, воля есть неподвижное наслажденіе высшимъ благомъ, которымъ уже обладаютъ, и наконецъ, воля есть свободная движущая сила духа, черезъ которую онъ самъ себя опредѣляетъ къ дѣйствію или покою. Въ первомъ смыслѣ воля не можетъ принадлежать Богу, но само собой понятно, что второе и третье положеніе вполнѣ примѣнимы къ Богу (ib. l. 1, tr. 3, c. 1 u. 2).

9. Наконецъ, мы должны присвоить Богу, какъ пер-

вому принципу, силу производить вещи внѣ Себя, такъ какъ безъ этого Его нельзя мыслить первопричиной. Благодаря этой силѣ, поскольку она приводится въ дѣйствіе свободной волей, Богъ производитъ всѣ творенія—и не только по ихъ формѣ, но и по ихъ матеріи, т.-е. творитъ все *изъ ничего.* Матерія не можетъ быть вѣчной и несотворенной, ибо если бы она была такою, то первый принципъ пересталъ бы быть всеобщей причиной бытія, такъ какъ бытіе матеріи независѣло бы отъ него. Это совершенно ниспровергало бы наше понятіе о Богѣ. Прежде всего и одновременно Богомъ сотворены четыре coaequaeva: матерія, время, небо и ангелы.

10. Изъ того, что міръ сотворенъ, слѣдуетъ, что онъ не вѣченъ и не безначаленъ. Если, говоритъ Альбертъ, разсмотрѣть ближе перипатетическіе доводы въ пользу вѣчности міра, то они, въ сущности, доказываютъ лишь то, что міръ или вещи вообще не могутъ возникать посредствомъ естественнаго рожденія (generatio) и не могутъ исчезать черезъ естественное разрушеніе (corruptio). Это во всякомъ случаѣ надо допустить. Но существуетъ еще другой видъ возникновенія —твореніе. До понятія творенія философы не могли возвыситься, такъ какъ они всегда останавливались только на естественныхъ принципахъ вещей, слѣдовательно искали всегда ихъ ближайшую, а не высшую причину. Они не могли стать выше положенія: „изъ ничего ничего не бываетъ“, такъ какъ въ области естественныхъ причинъ оно имѣетъ свое полное оправданіе и всеобщую значимость. Исходя отсюда, они не могли допустить начала движенія и времени и вынуждены были даже совсѣмъ отрицать его (S. Theol. p. 2, tr. 1, qu. 4, m. 2, art. 5, part. 1; sub. fin.).

11. Разъ установлено, что міръ сотворенъ, то онъ

долженъ имѣть и начало, т.-е. начинаться актомъ творенія. Въ понятіи о „твореніи изъ ничего“, это „изъ ничего“ означаетъ не только отсутствіе субстрата, изъ котораго былъ созданъ міръ, но имѣетъ еще и то значеніе, что до сотворенія міра не было вообще ничего: ни бытія, ни пространства, ни времени. Поэтому оно заключаетъ въ себѣ и понятіе post nihilum. Если же это такъ, то нельзя уже отрицать начала міра, времени и движенія. Такимъ образомъ уже нашъ разумъ заставляетъ признать все это (ib. l. c. part. 3, qu. incid. 2).

12. Множественность и разнообразіе вещей въ мірѣ нельзя вмѣстѣ съ философами объяснять возрастающей отдаленностью твари отъ Бога, такъ какъ они имѣютъ свое основаніе непосредственно въ божественной Премудрости. Какъ мастеръ создаетъ свое художественное произведеніе изъ множества различныхъ частей, объединяя ихъ въ одно цѣлое, что является необходимымъ условіемъ красоты самаго произведенія, такъ и Богъ въ своей Премудрости построилъ все мірозданіе изъ множества разнообразныхъ вещей, обнаруживая во всѣхъ ихъ Свою мудрость, благость и силу.

3. Ученіе о душѣ.

1. Духовность человѣческой души Альбертъ доказываетъ тѣмъ, что ея интеллектуальная дѣятельность не связана съ тѣлесными органами и потому отличается нематеріальнымъ характеромъ. А если таково свойство дѣятельности души, то и самый принципъ этой дѣятельности нужно признать нематеріальнымъ, духовнымъ. Вторымъ основаніемъ служитъ существенное свойство интеллектуальной мысли, которая, будучи всецѣло простою, не можетъ проистекать изъ слож-

наго и тѣлеснаго. Наконецъ, свобода воли была бы невозможна, если бы человѣкъ былъ чисто тѣлеснымъ существомъ.

2. Вмѣстѣ съ этимъ дано и безсмертіе души. Если душа имѣетъ свое бытіе независимо отъ тѣла, если она имѣетъ собственную субстанціональность, простую и нематеріальную, то она ни въ какомъ случаѣ не можетъ исчезнуть вмѣстѣ съ тѣломъ, но должна непремѣнно пережить его. Такъ какъ интеллектуальная дѣятельность души не связана съ тѣлеснымъ органомъ, то душа должна и послѣ смерти сохранять способность познавательной и волевой дѣятельности, т.-е. быть безсмертной. Душа носитъ въ себѣ образъ тріединаго Бога, и было бы немыслимо допустить, что подобіе Божіе настолько углубляется въ матерію, что безъ нея не можетъ ни существовать, ни жить.

3. Душа относится къ тѣлу, какъ его существенная форма, потому что только въ разумной душѣ человѣкъ имѣетъ видовое отличіе отъ животнаго. А видовое всегда есть форма. Дѣятельный и возможный разумъ не составляютъ принциповъ, отдѣльныхъ отъ индивидуальной души, но являются существенными силами послѣдней. Дѣятельный разумъ выдѣляетъ посредствомъ абстракціи интеллигибильныя формы изъ чувственныхъ предметовъ и дѣлаетъ ихъ этимъ actu интеллигибильными, а возможный разумъ информируется потомъ этими интеллигибильными формами и, благодаря этому, приходитъ къ познанію предметовъ по ихъ умопостигаемому бытію или по ихъ сущности.

4. Свобода воли состоитъ въ томъ, что послѣдняя не подчиняется ни внѣшней, ни внутренней необходимости, и поэтому можетъ производить *выборъ*. На свободной волѣ и на совѣсти, черезъ которую признанный законъ вліяетъ на поступки, основывается возможность

нравственныхъ дѣйствій. Человѣкъ созданъ для вѣчнаго *блаженства* въ любви и созерцаніи Бога. Путь къ этому — добродѣтель. Добродѣтель отчасти пріобрѣтается собственнымъ трудомъ, отчасти дается благодатью.

5. Этимъ мы закончимъ. Все, что мы до сихъ поръ извлекли изъ системы Альберта, есть, конечно, малая частица всего богатства мыслей, заключающагося въ ней, но и этого достаточно для характеристики способа и манеры, какими пользовался Альбертъ Великій, обрабатывая и поправляя аристотелевскую философію въ цѣляхъ ея христіанизаціи. Теперь перейдемъ къ величайшему ученику Альберта, въ лицѣ котораго христіанская схоластика достигла своего высшаго пункта.

III. Ѳома Аквинскій.

1. Его жизнь, сочиненія и общая точка зрѣнія его философіи.

1. Ѳома Аквинскій былъ младшимъ сыномъ родственнаго съ домомъ Гогенштауфеновъ графа Ландольфа Аквинскаго. Родился Ѳома въ Рокказикѣ близъ Монтекассино въ 1225 году. Образованіе получилъ въ Монтекассино и Неаполѣ, гдѣ, преодолѣвъ противодѣйствіе со стороны родителей и родственниковъ, вступилъ въ доминиканскій орденъ. Свои занятія онъ продолжалъ въ Кельнѣ и Парижѣ подъ руководствомъ Альберта Великаго, а по окончаніи образованія занялся преподавательской дѣятельностью сначала въ Кельнѣ, а потомъ въ Парижѣ, Болоньѣ и Неаполѣ. Онъ преподавалъ философію и богословіе, и слава его скоро затмила славу его учителя. Толпы юношей стекались къ нему изъ всѣхъ христіанскихъ странъ. Въ концѣ жизни онъ былъ приглашенъ Григоріемъ IX на Ліонскій соборъ и умеръ

по дорогѣ туда изъ Неаполя въ аббатствѣ Фоссануова въ 1274 году, а въ 1323 г. онъ былъ канонизованъ Іоанномъ XXII. Почетнымъ титуломъ его былъ *Doctor angelicus*.

2. Сочиненія Ѳомы Аквината заполняютъ въ римскомъ изданіи 1570 года 17 томовъ [1]) in folio. Ѳома, подобно своему учителю, Альберту, занимался толкованіемъ аристотелевской философіи и богословіемъ; поэтому и его сочиненія расположены въ порядкѣ этой двойной задачи. Пять первыхъ томовъ содержатъ комментаріи Ѳомы къ сочиненіямъ Аристотеля. Среди нихъ находится также *Tractatus de ente et de essentia* и комментаріи къ Liber de causis. Затѣмъ слѣдуютъ его самостоятельныя философскія и богословскія сочиненія: *Великій комментарій къ сентенціямъ Ломбарда*, *Quaestiones disputatae* (de potentia Dei, de malo, de spiritualibus creaturis, de anima, de virtutibus, de veritate, quaestiones quodlibetales), *Summa contra gentiles* и *Summa theologiae*. Къ нимъ присоединяются еще экзегетическіе комментаріи къ отдѣльнымъ книгамъ св. писанія, проповѣди, потомъ *Opuscula*, трактующія о различныхъ предметахъ философскаго и богословскаго характера. Сюда относятся: *De aeternitate mundi*, *De principiis naturae*, *De natura materiae*, *De principio individuationis*, *De natura generis*, *De natura accidentis*, *De intellectu et intelligidile* и проч., и наконецъ, *Compedium theoligiae* и комментаріи къ Libr. Boethii de trinitate.

3. Самыя важныя изъ этихъ сочиненій безспорно — Summa contra gentils и Summa theologiae; послѣднее, правда, осталось неоконченнымъ и дополнено учениками Ѳомы. Summa contra gentiles представляетъ собою родъ

[1]) Затѣмъ они выходили въ Венеціи 1594 г., въ Антверпенѣ 1612 г., Парижѣ 1660, Венеціи 1787 и въ Пармѣ 1852. Многочисленны изданія отдѣльныхъ сочиненій, особенно Summa theologiae.

апологіи христіанства; въ ней догматы христіанства защищаются доводами разума противъ невѣрующихъ и еретиковъ, и опровергаются, также на основаніи раціональныхъ доказательствъ, противоположныя имъ языческія, арабскія и еретическія ученія. Въ послѣднемъ же и самомъ зрѣломъ своемъ сочиненіи Ѳома подвергаетъ философской обработкѣ все содержаніе христіанской истины и укладываетъ это спекулятивное цѣлое въ рамки большой философской системы. Къ этимъ двумъ главнымъ сочиненіямъ остальныя служатъ дополненіемъ. Для пониманія ученія Ѳомы особенно важны Qnaestiones disputatae и комментаріи къ сентенціямъ [1]).

4. Ѳома прежде всего различаетъ два рода истинъ— истины разумныя и сверхразумныя. Разумныя—это тѣ истины, которыя могутъ быть получены и доказаны при помощи одного только разума. Сверхразумныя же исти-

[1]) Литература о Ѳомѣ Аквинатѣ: Hörtel, Thom. v. Aquin. und seine Zeit. Augsburg 1846. Carle, Histoire de la vie et des ouvrages de St. Thomas, 1846. Ch. Jourdain, De la philosophie de St. Thomas d'Aquin, Paris, 1858. Cacheux, De la philosophie de St. Thomas, Paris, 1858. Liberatore, Die Erkenntnisslehre des heiligen Thomas von Aquin, übers. v. Franz, Mainz 1861, Werner, Thomas von Aquino, Regensburg 1858. E. Plassmann. Die Schule des heil. Thomas von Aquin, Soest. 1857—1862. Anton Ritter, Die Moral des heil. Thomas von Aquin, München 1858. Morgott, Geist und Natur im Menschen nach der Lehre des heil. Thomas. Eichstätt 1860 и Die Theorie der Gefühle im System des heil. Thomas. Eichstätt 1864. Gaudin, Philosophia juxta D. Thomae, dogmata, neu herausg. von Roux Lavergne, Paris 1861. Oischinger, Die speculative Theologie des Thomas von Aquin, Landshut 1858. Al. Schmid, Die thomistische und skotistische Gewissheitslehre, Dillingen 1859. H. Contzen, Thomas v. Aquin als volkswirthschaftlicher Schriftsteller, Leipzig 1861. Iakob Merten, Ueber die Bedeutung der Erkenntnisslehre des hl. Augustin u. des heil. Tromas für den gesch. Eutwickelungsgang der Philos. u. s. w. Trier 1865. Scheid, Die Philosophie des hl. Thomas und ihre Bedeutung für die Gegenwart, Würzburg 1881. Otten, Allgemeine Erkenntnisslehre des hl. Thomas, Paderborn 1882. Gonzalez, Die Philosophie des heil. Tromas, deutsch von Nolte, Mainz 1885.

ны—тѣ, которыя выходятъ за предѣлы нашего естественнаго пониманія и потому познаются нами только путемъ откровенія. Слѣдовательно различіе основывается не на существѣ этихъ истинъ, но на различномъ отношеніи, въ какомъ нашъ разумъ стоитъ къ нимъ.

5. Хотя оба эти рода истинъ различны между собой, однако они не противорѣчатъ другъ другу; ибо какъ истины разума, такъ и сверхразумныя имѣютъ конечное и высшее основаніе въ премудрости Бога, а она, конечно не можетъ сама себѣ противорѣчить. Между разумомъ и откровеніемъ никогда не можетъ быть противорѣчія. Слѣдовательно всѣ доводы, которые приводятся разумомъ противъ истинъ вѣры, или не принудительны, а лишь вѣроятны, или вовсе софистичны. Разумъ, если онъ исходитъ изъ истинныхъ принциповъ и дѣлаетъ правильныя заключенія, не можетъ притти къ результатамъ, противорѣчащимъ содержанію вѣры.

6. Разумъ все же не можетъ доказать сверхразумныхъ истинъ или тайнъ христіанства. Онъ можетъ только отражать всѣ нападки противъ нихъ и установить, что эти истины не противорѣчатъ разуму. Въ этомъ и состоитъ *первая* задача разума по отношенію къ христіанскимъ тайнамъ. Но это—не единственная задача его. Творенія, правда, не даютъ намъ основаній для доказательства посредствомъ умозаключеній тайнъ христіанства, но они даютъ намъ извѣстныя аналогіи, на основаніи которыхъ можно установить умѣстность этихъ тайнъ. Этимъ дается возможность ихъ спекулятивнаго познанія, благодаря чему онѣ становятся до извѣстной степени ближе человѣческому разуму. Стремиться къ такому спекулятивному познанію есть *вторая* задача, возложенная на разумъ въ отношеніи къ христіанскимъ тайнамъ (Contra gent. l. 1, c. 8, c. 9).

7. Если тайны, чтобы стать достояніемъ человѣческаго познанія, необходимо требуютъ откровенія Божія, то этого нельзя сказать объ истинахъ разума. Тѣмъ не менѣе и такія истины входятъ въ содержаніе откровенія. Вслѣдствіе этого возникаетъ вопросъ, почему и онѣ открываются Богомъ. Причина этого, по мнѣнію Ѳомы, лежитъ въ томъ, что безъ откровенія, при помощи одного лишь разума, очень *немного людей*, и то послѣ долгихъ усилій и съ примѣсью многихъ ошибокъ дошли бы до признанія этихъ истинъ.

8. Изслѣдованіе разумомъ этихъ истинъ очень трудно, предполагаетъ много подготовительныхъ знаній и требуетъ долгой школы и упражненій въ размышленіи. Большинство людей не способно взять на себя такую тяжелую, длительную работу мысли частью по недостаточности таланта, частью же по причинѣ заботъ объ интересахъ дня. Даже тѣ, кто предпринимаетъ такую работу, обыкновенно достигаютъ ея результатовъ только въ зрѣломъ возрастѣ, при чемъ они опять-таки не могутъ быть увѣрены, что ихъ выводы соотвѣтствуютъ истинѣ, такъ какъ разумъ, по своей ограниченности, способенъ заблуждаться. Изъ этого слѣдуетъ, что эти истины нуждаются въ откровеніи для того, чтобы *всѣ* при помощи вѣры были надѣлены ими, а признаніе ихъ безусловно необходимо людямъ для того, чтобы они могли чрезъ это достигнуть своего предназначенія. (Contra gent. l. 1. c. 4).

9. Истины, познаваемыя естественнымъ разумомъ, суть *praeambula fidei*, какъ и вообще природа есть преддверіе благодати, которая нисколько не отвергаетъ ее, а напротивъ усовершенствуетъ (gratia naturam non tollit, sed perficit). Эти истины должны быть предварительно или познаны на основаніи доказательствъ, или восприняты по крайней мѣрѣ вѣрой, чтобы потомъ стала

возможной вѣра въ тайны христіанской религіи. Кромѣ praeambula fidei, условіемъ возникновенія вѣры служатъ еще доказательства достовѣрности откровенія. Откровеніе дано человѣческому разуму въ качествѣ божескаго откровенія. Доказательствомъ этого служатъ факты чудесъ, исполненіе предсказаній и т. д., подтверждающіе вѣру въ откровеніе и, конечно, предшествующіе ей. (l. 1. c. 6.).

10. Изъ всего этого выясняется разница между философіей и теологіей. Предметомъ философіи служатъ истины разума, а предметомъ теологіи—истины откровенія. Если извѣстная истина является одновременно и истиной разума, и истиной откровенія, то философія трактуетъ ее по первому качеству, а теологія по послѣднему. Философія въ качествѣ основы для своихъ умозаключеній пользуется принципами разума, а теологія—принципами откровенія. Философія отъ твореній восходитъ къ Богу, а теологія исходитъ отъ Бога и нисходитъ къ твореніямъ Его. Философія изслѣдуетъ существо послѣднихъ, а теологія разсматриваетъ ихъ только въ отношеніи къ Богу.

11. Теологія сходится съ философіей въ томъ, что какъ та, такъ и другая есть наука преимущественно спекулятивной природы. Но теологія выше философіи, съ одной стороны, благодаря свойственной ей большей достовѣрности, обусловленной тѣмъ, что она черпаетъ истины изъ неложнаго свѣта премудрости Божіей, въ то время, какъ философія черпаетъ ихъ только изъ обманчиваго свѣта разума, съ другой—въ силу возвышенности и богатства ея содержанія, такъ какъ она имѣетъ своимъ предметомъ такія истины, которыя превосходятъ естественныя способности разума. Насколько теологія пользуется законами философіи для того, чтобы подняться, до извѣстной степени, къ спекулятивному

познанію тайнъ вѣры, настолько философія находится въ услуженіи у теологіи.

12. Предпосылая эти общія основанія ученія Ѳомы, мы изложимъ сначала его метафизику и ученіе о познаніи, потомъ его теологію и ученіе о твореніи и, наконецъ, психологію и этику въ ихъ основаніяхъ.

2. Метафизика.

1. Подобно Аристотелю, и Ѳома исходитъ изъ понятія „первой субстанціи", какъ индивидуума. Если остановиться на естественныхъ, тѣлесныхъ предметахъ, то принципами бытія „первой субстанціи" будутъ матерія и форма. Въ понятіи матеріи слѣдуетъ отмѣтить двѣ стороны: отрицательную и положительную. Она есть, во-первыхъ, отрицаніе всякой опредѣленности, во-вторыхъ, — потенція къ опредѣленности. Потенція же къ опредѣленности есть вмѣстѣ съ тѣмъ потенція къ дѣйствительности, потому что только опредѣленное дѣйствительно. Поэтому форма ближайшимъ образомъ есть принципъ опредѣленности, а затѣмъ принципъ дѣйствительности „первой субстанціи".

2. Существуютъ различные виды формъ. Прежде всего надо различать субстанціальную и акцидентальную форму. Первая—это форма, черезъ которую субстанція, какъ таковая, утверждается въ своемъ бытіи и становится дѣйствительностью; а вторая—это такая форма, которая только присоединяется къ субстанціи и даетъ ей лишь внѣшнюю опредѣленность. (De anim. qu. unica, art. 9. c.). Дальше нужно различать формы матеріальныя или находящіяся въ чемъ-либо другомъ (inhaerentes) и субсистентныя. Первыя имѣютъ свое бытіе только въ матеріи, слѣдовательно, не дѣйствительны и не дѣятель-

ны безъ матеріи, а послѣднія имѣютъ свое собственное бытіе, а поэтому могутъ быть дѣятельными и дѣйствительными безъ всякой матеріи.

3. Субсистентныя формы, какъ таковыя, исключаютъ всякую матерію и, слѣдовательно, обладаютъ нематеріальной, духовной природой. Такимъ образомъ, всѣ духовныя существа надо разсматривать какъ субсистентныя формы, между тѣмъ какъ всѣ вещественные предметы информируются и актуируются посредствомъ матеріальныхъ формъ. Но субсистентныя формы распадаются на два вида. Онѣ существуютъ или въ качествѣ совершенныхъ субстанцій, и потому не могутъ сообщать бытія никакой матеріи, или же онѣ таковы, что хотя не нуждаются въ матеріи для своего существованія, однако она нужна имъ для завершенія того рода, къ которому онѣ принадлежатъ. Первыя суть чисто духовныя существа, ангелы, послѣднія—человѣческія души.

4. Далѣе въ вещахъ надо различать сущность и бытіе. Опредѣленная сущность (субстанція) не становится дѣйствительной потому только, что она есть сущность, но для этого ей необходимо получить еще бытіе отъ дѣйствующей причины. Поэтому бытіе реально отличается отъ сущности и относится къ послѣдней, какъ актуальность къ потенціальности. Эта сложность изъ сущности и бытія свойственна всѣмъ безъ исключенія созданіямъ, въ томъ числѣ и духовнымъ. Послѣднія, слѣдовательно, исключаютъ только сложность, получающуюся отъ соединенія матеріи съ формой, но не сложность, обусловленную соединеніемъ сущности и бытія (C. g. 1. c. 53. 54).

5. Что же касается сущности, то она по самому своему понятію есть не что иное, какъ то, благодаря чему вещь становится тѣмъ, что она есть. Въ духовныхъ созданіяхъ сущность и форма совпадаютъ потому

именно, что онѣ — субсистентныя формы. Но въ тѣлесныхъ вещахъ сущность состоитъ всегда изъ матеріи и формы вмѣстѣ. А такъ какъ въ дѣйствительности существуетъ много вещей, имѣющихъ одинаковую форму и одинаковую матерію, то по отношенію къ нимъ сущность имѣетъ уже общее значеніе. Возникаетъ вопросъ, въ чемъ же заключается принципъ ихъ индивидуаціи.

6. Этимъ принципомъ, какъ учитъ Θома, служитъ въ противоположность *materia communis, materia signata или materia individualis.* Подъ послѣдней же надо понимать не что иное, какъ опредѣленную, количественно ограниченную матерію, принадлежащую опредѣленному индивидууму, со всѣми тѣми индивидуальными акциденціями, съ которыми она связана in concreto. Этимъ и только этимъ индивидуализируется всеобщая сама по себѣ сущность. Въ то время какъ духовныя существа, не состоящія изъ матеріи и формы, индивидуализируются черезъ себя самихъ, тѣлесныя— индивидуализируются уже не чрезъ ихъ сущность, а только черезъ materia signata (C. g. l. 1. c. 21. S. Theol. 1, qu. 3, art. 3).

7. Отсюда вытекаетъ различіе между *quidditas и suppositum.* Сущность вообще относится къ отдѣльному существу, какъ его quidditas, такъ какъ черезъ нее индивидуумъ есть то, что онъ есть. Само же единичное существо, опредѣленное чрезъ quidditas (въ качествѣ формы), есть suppositum этой quidditas. Оно есть „quod est“, a quidditas — „quo est“. Suppositum въ тѣлесныхъ вещахъ не есть то же самое, что и materia signata; напротивъ, послѣдняя образуетъ одинъ только моментъ въ suppositum, такъ какъ suppositum, по самому своему понятію, не есть принципъ индивидуаціи, но самъ индивидуумъ, получившій опредѣ-

ленность благодаря quidditas. Въ духовныхъ же созданіяхъ suppositum и quidditas сливаются въ одно, такъ какъ они не имѣютъ принципа индивидуаціи, отличнаго отъ своей сущности, а индивидуализируются черезъ самихъ себя (ib. 1. c. Quodl. 2, qu. 2, art. 4).

8. Сущность, общая многимъ индивидуумамъ, дѣйствительна только въ этихъ индивидуумахъ, поскольку составляетъ ихъ quidditas. Это не мѣшаетъ намъ мысленно устранить индивидуальность, обусловленную принципомъ индивидуаціи, и сосредоточить мысль на общей сущности, какъ таковой. Результатомъ этого въ мышленіи является универсальное. Послѣднее предполагаетъ такимъ образомъ множественность индивидуумовъ одинаковой сущности. Такъ какъ это имѣетъ мѣсто лишь въ индивидуумахъ, состоящихъ изъ матеріи и формы, то только они могутъ подпадать подъ общее понятіе, подъ species и genus. Духовныя же существа нельзя подводить подъ общее понятіе, потому что изъ нихъ каждая единица образуетъ собою отдѣльный видъ (species).

9. Отсюда ясно, какимъ образомъ слѣдуетъ понимать универсальное въ его отношеніи къ предметамъ. Универсальное, какъ таковое, есть лишь нѣчто мыслимое и потому можетъ содержаться только въ разумѣ. Въ объективномъ мірѣ нѣтъ всеобщаго; оно существуетъ здѣсь лишь въ индивидуумахъ, потому что здѣсь есть только индивиды съ одинаковой или общей сущностью, но нѣтъ общей сущности самой по себѣ безъ индивидуумовъ. Общее по своему содержанію объективно дѣйствительно во всѣхъ индивидуумахъ, для которыхъ оно служитъ предикатомъ и отъ которыхъ оно не отдѣлимо. Форма же, или intentio универсальности получается только благодаря разуму, мыслящему сущности вещей внѣ связи съ индивидами, въ которыхъ

онѣ осуществляются, въ качествѣ ихъ совмѣстныхъ сущностей и слѣдовательно въ качествѣ всеобщихъ (S. Theol. 1, qu. 85, atr. 2, c.).

10. Но такъ какъ есть два разума, мыслящихъ сущности предметовъ въ качествѣ ихъ совмѣстныхъ сущностей, — *Божій* и человѣческій, то и универсальное существуетъ какъ въ *Божьемъ*, такъ и въ *человѣческомъ* разумѣ. Въ первомъ оно предшествуетъ предметамъ, и относится къ нимъ, какъ первообразъ, а во второмъ оно слѣдуетъ за предметами и относится къ нимъ, какъ ихъ отображеніе, такъ какъ человѣческій разумъ получаетъ ихъ только черезъ абстракцію отъ вещей. Итакъ, universalia существуетъ *ante rem* въ Божьемъ разумѣ, *in re*—въ вещахъ, поскольку общее осуществляется во множествѣ индивидуумовъ, и *post rem* — въ человѣческомъ разумѣ.

3. Ученіе о познаніи.

1. Къ этому основному метафизическому ученію Ѳомы Аквинскаго примыкаетъ ученіе о познаніи. Основнымъ тезисомъ послѣдняго служитъ: познаніе можетъ возникнуть въ насъ только тогда, когда въ познающемъ рождается образъ познаваемаго, производимый совмѣстно тѣмъ и другимъ и состоящій въ томъ, что познающій субъектъ извѣстнымъ образомъ *уподобляется* предмету. *Omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis et cogniti* (C. g. 1., 2, c. 77). Этотъ образъ называется species, или формой познанія. Species обозначаетъ не то, что познается, а то, черезъ что познается предметъ. Это — формальный принципъ познанія, такъ какъ благодаря ему способность познанія переходитъ въ актъ, и вслѣдствіе этого возникаетъ дѣйстви-

тельное познаніе соотвѣтствующаго предмета. Результатомъ познавательнаго акта служитъ intentio, *внутреннее слово,* въ которомъ душа высказываетъ предметъ въ себѣ самой (C. g. l. 3, c. 53).

2. Чувство и разумъ существенно различны между собой. Поэтому слѣдуетъ отличать species чувственный и интеллигибильный. Первый есть формальный принципъ чувственнаго познанія, второй — интеллектуальнаго. Первый представляетъ вещь по ея чувственному явленію, второй по ея интеллигибильному бытію, по ея существу. Но при всемъ различіи между разумомъ и чувствомъ первый стоитъ въ зависимости отъ послѣдняго, насколько все наше интеллектуальное познаніе исходитъ изъ чувственнаго опыта и въ немъ имѣетъ свое главное основаніе. *Omnis nostra cognitio intellectualis incipit a sensu.* Врожденныхъ идей не существуетъ. Разумъ самъ по себѣ — tabula rasa; чтобы наполнить свою первоначальную пустоту знаніемъ, онъ долженъ исходитъ изъ опыта.

3. Причина этого лежитъ въ томъ, что интеллектуальный принципъ въ человѣкѣ связанъ съ тѣломъ, и эта связь естественна для него. Если бы эта связь была противоестественною, какъ полагалъ Платонъ, то было бы послѣдовательно приписать душѣ врожденное познаніе. Но такъ какъ связь эта не противоестественна, то отсюда слѣдуетъ, что и для интеллектуальнаго познанія естественно восходить отъ чувственнаго къ сверхчувственному.

4. Поэтому первымъ и непосредственнымъ объектомъ интеллектуальнаго познанія служитъ интеллигибильное въ чувственномъ. Интеллектуальное познаніе прямо и непосредственно направлено на сущности тѣлесныхъ предметовъ, которыя познаются разумомъ по ихъ явленіямъ, воспринимаемымъ въ чувственныхъ пред-

ставленіяхъ (S. Theol. qu. 84, art. 7). Только впослѣдствіи и уже косвенно душа познаетъ себя самое, направляя на себя свое мышленіе. Наконецъ разумъ возвышается до познанія Бога, но только при помощи умозаключеній; почему и Богопознаніе возможно для разума отнюдь не прямое, а лишь косвенное.

5. Для того, чтобъ разумъ могъ овладѣть объектомъ своего непосредственнаго познанія, интеллигибильнымъ въ чувственномъ, недостаточно одного чувственнаго species, но требуется также и его собственная дѣятельность, благодаря которой возникшій въ чувственномъ представленіи образъ до извѣстной степени обнажается и переходитъ въ разумъ только со стороны своего интеллигибильнаго содержанія. Такимъ образомъ чувство относится къ предмету чисто receptive, пассивно, такъ какъ чувственный species возникаетъ непосредственно благодаря воспріятію предмета черезъ чувство. Разумъ же сперва относится активно, извлекая путемъ абстракціи интеллигибильный species изъ чувственнаго, а потомъ уже пассивно, воспринимая первый.

6. Въ виду этого надо различать дѣятельный и возможный разумъ. Дѣятельный разумъ, рождая посредствомъ абстракціи интеллигибильный species, возвышаетъ чувственные предметы, которые сами по себѣ интеллигибильны лишь въ потенціи, къ дѣйствительной умопостигаемости. Возможный же разумъ относится къ интеллигибильному species воспринимающимъ образомъ, информируется имъ и чрезъ него, какъ чрезъ формальный принципъ, познаетъ предметъ по его интеллигибильному бытію. Такимъ образомъ, какъ въ результатѣ чувственнаго познанія получается представленіе, такъ въ результатѣ процесса интеллектуальнаго познанія — понятіе предмета, носителемъ котораго служитъ не

дѣятельный, а возможный разумъ. Изъ понятій возможный разумъ составляетъ сужденія и такимъ образомъ доходитъ до познанія истины

7. Интеллектуальное познаніе идетъ отъ общаго къ частному, такъ какъ въ разумѣ сперва образуются самыя общія и самыя неопредѣленныя понятія, и только они дѣлаютъ возможнымъ переходъ къ частнымъ и опредѣленнымъ. Въ виду этого въ разумѣ надо предположить естественный habitus, въ силу котораго, какъ только умъ начинаетъ вступать въ дѣятельность, такъ тотчасъ же формируетъ общія понятія, чтобы имѣть въ нихъ основу для образованія дальнѣйшихъ понятій.

8. Когда разумъ имѣетъ въ себѣ эти общія понятія, тогда въ нихъ онъ обладаетъ уже и матеріей для высшихъ принциповъ всякаго дискурсивнаго познанія. Но такъ какъ эти принципы столь же необходимы для дискурсивнаго познанія, какъ самыя общія понятія для образованія частныхъ понятій, то они равнымъ образомъ должны быть даны въ разумѣ прежде всякихъ другихъ элементовъ интеллектуальнаго познанія. Изъ этого слѣдуетъ, что разумъ уже отъ природы получаетъ habitus при первомъ вступленіи въ дѣятельность образовать не только основныя понятія, но и высшіе принципы изъ нихъ.

9. Этотъ habitus принциповъ есть именно то, что обусловливаетъ и дѣлаетъ возможнымъ переходъ познающаго субъекта къ дискурсивному познанію. Способность на основаніи принциповъ и путемъ умозаключенія доходить до познанія дальнѣйшихъ истинъ называется разсудкомъ (ratio). Итакъ, разсудокъ служитъ, до извѣстной степени, дополненіемъ къ разуму (intellectus), такъ какъ разумъ приходитъ къ познанію наибольшей части истинъ только черезъ умозаключающую дѣятельность разсудка. Разсудокъ есть, такимъ образомъ, органъ на-

уки, а разумъ со своимъ habitus принциповъ есть основаніе или предположеніе ея. Сами же принципы являются, въ извѣстной степени, сѣменами знанія. Однако разумъ и разсудокъ не реально различны, а лишь относительно.

10. Таковъ ходъ нашего познанія, а отсюда очевидно, что мы не можемъ созерцать истину непосредственно въ Богѣ, такъ какъ Богъ познается не первымъ, а наоборотъ послѣднимъ. Мы познаемъ истину въ свѣтѣ нашего разума, т.-е. въ основныхъ принципахъ познанія, которые разумъ носитъ въ себѣ по природѣ, въ силу habitus принциповъ. Богъ же есть высшій принципъ познанія постольку, поскольку свѣтъ нашего собственнаго ума причастенъ Божественному свѣту. А это причастіе выражается въ двухъ отношеніяхъ: во-первыхъ, нашъ разумъ сотворенъ по образу разума Божія, слѣдовательно, стоитъ къ нему въ отношеніи подобія, и во-вторыхъ, основные принципы самаго нашего познанія имѣютъ свое высшее основаніе въ Богѣ. Только въ этомъ смыслѣ и можно сказать, что мы познаемъ всякую истину въ свѣтѣ Божества, а не въ томъ, что Богъ есть непосредственно данное, въ которомъ мы все познаемъ.

Теологія.

1. Надо различать троякое познаніе Бога: *cognitio intuitiva, cognitio per fidem* и *cognitio per rationem naturalem*. Интуитивное познаніе по существу сверхъестественно и уготовано для нашей будущей жизни. На этомъ же свѣтѣ мы познаемъ Бога чрезъ вѣру, но также и черезъ естественный разумъ. Неправильно предоставлять познаніе Бога одной только вѣрѣ; съ этимъ несогласны слова апостола: invisibilia Dei per ea,

quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. Мы вообще можемъ судить по дѣйствіямъ о причинахъ, почему же нельзя судить по твореніямъ Божьимъ о Богѣ? (C. gent. l. 1, c. 12. De verit. qu. 10, art. 12, c.).

2. Положеніе „Богъ есть“, взятое объективно (quoad se), есть *proropositio per se nota,* т.-е. предикатъ „сущій“ содержится въ самомъ субъектѣ, даже по существу тождественъ съ нимъ. Но для насъ (quoad nos) оно не есть propositio per se nota. Оно было бы таковымъ, если бы мы имѣли ясное, прямое и опредѣленное понятіе о Богѣ, если бы мы познавали Бога *per speciem propriam*; тогда мы непосредственно видѣли бы, что предикатъ „сущій“ содержится въ понятіи о Богѣ. Но прямое познаніе Бога per speciem propriam есть, собственно, интуитивное познаніе, а оно, какъ сказано, недоступно намъ въ здѣшней жизни. Слѣдовательно для насъ на этомъ свѣтѣ положеніе „Deus est“ никогда не можетъ быть propositio per se nota. Чтобы истина этого положенія стала очевидной, оно должно быть доказано. Слѣдовательно необходимо требуются доказательства бытія Божія (S. Theol. 1, qu. 2, art. 1).

3. Для обоснованія существованія Бога непригодно доказательство, извлеченное Ансельмомъ изъ одного только понятія о Богѣ, потому что, во-первыхъ, не всѣ, признающіе единаго Бога, мыслятъ Его въ качествѣ наивысшаго существа, выше котораго немыслимо болѣе высокое, но многіе изъ древнихъ мыслителей считали Богомъ міръ. Во-вторыхъ, если даже допустить, что всѣ представляютъ себѣ Бога такимъ образомъ, то отсюда все-таки еще не вытекаетъ Его объективное существованіе. Имя и объясненіе имени всегда будетъ означать одно и то же. Какъ изъ того, что я думаю о „Богѣ“, еще не слѣдуетъ, что Богъ на

самомъ дѣлѣ существуетъ, точно также если я объясняю имя „Богъ“ и подъ нимъ понимаю существо, надъ которымъ немыслимо ничто высшее, еще не слѣдуетъ, чтобы это существо дѣйствительно существовало объективно. Отъ одного мышленія нельзя еще заключать къ бытію. Только тотъ, кто уже знаетъ, что въ объективной дѣйствительности есть высшее существо, можетъ при помощи этого доказательства притти къ заключенію о необходимости бытія этого существа (C. gent. l. 1, c. 11). Доказательства существованія Бога могутъ быть, поэтому, только апостеріорными, поскольку лишь отъ твореній Бога мы можемъ заключать къ Его существованію, какъ ихъ причины.

4. Вотъ пять главныхъ доказательствъ, изъ которыхъ Ѳома выводитъ бытіе Божіе. Первое—отъ движенія заключаетъ къ первой движущей причинѣ, второе—отъ несамобытности вещей къ самобытности ихъ причины, третье—отъ случайности вещей къ необходимому существу, четвертое—отъ различныхъ степеней совершенства вещей къ всесовершенному существу, и, наконецъ, пятое доказательство—отъ цѣлесообразности природы и всѣхъ вещей къ высшей цѣлеполагающей и потому разумной и волевой причинѣ.

5. Какъ первичная причина, Богъ есть чистая актуальность (actus purus), исключающая всякую потенціальность. Актуальность, вообще говоря, предшествуетъ потенціальности, потому что потенція предполагаетъ актуальное бытіе, подъ воздѣйствіемъ котораго она переходитъ въ актуальность. Если бы Богъ заключалъ въ Себѣ какую-нибудь потенцію, то Онъ eo ipso не былъ бы уже первичнымъ бытіемъ, первичной причиной. Тогда предполагалась бы высшая причина, которая приводитъ Его Самого въ состояніе актуальности.

6. Если же Богъ есть чистая актуальность, то Онъ есть и абсолютно простое существо. Существо Бога исключаетъ не только всякую матерію, въ виду того, что матерія, по самому понятію своему, потенціальна, но и всякую метафизическую сложность изъ сущности и бытія. Если бы въ Богѣ бытіе реально отличалось отъ сущности, какъ и въ сотворенныхъ вещахъ, то сущность относилась бы къ бытію какъ потенція и получала бы бытіе или отъ себя самой или отъ посторонней причины. Но, во-первыхъ, въ Богѣ нѣтъ никакой потенціальности, а во-вторыхъ, Онъ не можетъ получать бытія ни отъ посторонней причины, потому что Онъ первая причина, ни отъ Себя Самого, такъ какъ въ этомъ случаѣ Онъ долженъ бы быть дѣйствительнымъ прежде, чѣмъ сталъ дѣйствительнымъ (S. Theol. 1, qu. 3, art. 4, c. C. g. l. 1, c. 22).

7. Богъ не слагается поэтому изъ сущности и бытія, но Его бытіе есть вмѣстѣ съ тѣмъ и сущность. Онъ имѣетъ бытіе въ силу Своей сущности. Все, что есть Богъ и чѣмъ Онъ можетъ быть, Онъ и есть дѣйствительно. Насколько чужда Богу сложность изъ сущности и бытія, настолько же Онъ свободенъ и отъ сложности, получаемой отъ соединенія субстанціи и акциденцій, потому что и при этомъ предположеніи субстанція относилась бы къ акциденціямъ какъ потенція. Точно также нельзя различать въ существѣ Бога ни рода, ни вида, потому что специфическое отличіе, благодаря которому родъ становится видомъ, относится къ роду, какъ актуальность къ потенціальности. Итакъ, Богъ стоитъ выше и внѣ всякаго рода и вида.

8. Богъ не только абсолютно простое, но и безконечно совершенное существо, такъ какъ въ качествѣ первой причины Онъ есть чистая актуальность. А каждая вещь постольку совершенна, поскольку она суще-

ствуетъ actu, тогда какъ потенція всегда выражаетъ недостатокъ. Слѣдовательно Богъ, какъ чистая актуальность, долженъ быть настолько совершенъ, что безусловно исключаетъ всякій недостатокъ, дефектъ. Богъ есть просто бытіе, бытіе изъ себя и черезъ себя существующее. Онъ заключаетъ въ Себѣ всю полноту и все совершенство бытія. Въ Немъ не можетъ быть никакого небытія, никакого несовершенства.

9. Если же это такъ, то всѣ совершенства, которыя мы познаемъ въ твореніяхъ, уже прежде содержались въ Богѣ, какъ первой причинѣ ихъ. Если бы ихъ не было въ Немъ, какъ причинѣ, то ихъ не было бы и въ дѣйствіи. Они содержатся въ Богѣ не въ ограниченной мѣрѣ, какъ въ предметахъ сотворенныхъ, а въ гораздо высшей и совершеннѣйшей степени, какъ это подобаетъ безконечному совершенству Бога. Такъ какъ Богъ есть существо абсолютно простое, то они содержатся въ Немъ *unite et indivisum,* т.-е. между ними, поскольку они въ Богѣ, нѣтъ реальнаго различія.

10. Но если между Божескими совершенствами нѣтъ реальнаго различія, то есть однако различіе виртуальное, такъ какъ, хотя по существу всѣ совершенства въ Богѣ составляютъ одно, однако мы-то посредствомъ своего мышленія не можемъ постигать Бога во всей абсолютно простой полнотѣ Его совершенствъ. Мы представляемъ себѣ то, что въ Немъ едино, различнымъ и можемъ мыслить о Богѣ, лишь останавливая свое вниманіе то на одномъ, то на другомъ изъ Его совершенствъ. Разсматривая существо Бога то по одному, то по другому Его совершенству, мы мыслимъ Бога всегда съ новой точки зрѣнія, а поскольку мы это дѣлаемъ, мы не можемъ и не должны въ нашемъ мышленіи отожествлять эти совершенства или считать ихъ синонимами, но должны разграничивать ихъ. Это и есть виртуаль-

ное различіе въ противоположность реальному (S. Theol. 1, qu. 13, a. 4, c. In 1. sent. 1, dist. 22, qu. 1, art. 3 [1]).

11. Какъ абсолютно совершенное существо, Богъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ и абсолютная интеллигенція, потому что одно безъ другого немыслимо. Причина познавательной способности существа лежитъ въ его нематеріальности, а такъ какъ Богъ—абсолютно нематеріаленъ, то Онъ долженъ быть мыслимъ въ качествѣ абсолютной интеллигенціи. Species intelligibilis Его познанія можетъ быть только Его собственной сущностью, такъ какъ невозможно допустить, чтобы божественное познаніе зависѣло отъ чего-либо другого (C. g. 1. 1, c. 46). Изъ этого слѣдуетъ, что первымъ объектомъ познанія Бога является Самъ Онъ, потому что то, что познается per speciem propriam, всегда служитъ первымъ предметомъ познанія. Сущность же Божія очевидно есть species propria для Божественнаго самопознанія. Итакъ, Богъ есть абсолютное самосознаніе и познаетъ Себя во всей полнотѣ Своего совершенства.

12. Только уже въ дальнѣйшемъ Богъ познаетъ предметы, объективно отличающіеся отъ Него, но и ихъ Онъ познаетъ лишь чрезъ Свою собственную сущность. Познавая Себя совершеннымъ образомъ, Онъ долженъ совершеннымъ образомъ познавать Себя и въ качествѣ причины. Но этого не могло бы быть, если бы Его познанію не было доступно все, чему Онъ мо-

[1]) Это ученіе о виртуальномъ различіи божескихъ совершенствъ, какъ видимъ, занимаетъ золотую середину между противоположными взглядами, отмѣченными нами въ арабско-еврейской философіи. Оно устраняетъ реальное различіе между божественными аттрибутами, принимаемое арабскими мотекаллеминами, но исключаетъ и другую крайность, характеризующую арабскихъ послѣдователей Аристотеля и Моисея Маймонида, которые, вовсе не полагая никакого различія между божественными аттрибутами и признавая ихъ простыми синонимами, все различіе ихъ сводили только къ различію словъ и именъ.

жетъ быть причиной. Слѣдовательно познаніе Бога должно простираться на все возможное и дѣйствительное, тѣмъ болѣе, что дѣйствія предсуществуютъ интеллигибильно въ своей причинѣ. Въ Самомъ же Богѣ не можетъ быть ничего, недоступнаго Его дѣйствительному познанію. Поэтому познаніе Бога отнюдь не ограничено областью всеобщаго, но простирается и на все единичное (De verit. qu. 2, art. 5, c.).

13. Въ этомъ уже дана основа ученія объ идеяхъ. Если подъ идеей понимать образецъ, по которому сотворены вещи, то сама божественная сущность и есть идея вещей, конечно не въ себѣ самой, а поскольку она можетъ отражаться во внѣ, въ сотворенныхъ вещахъ. Такъ какъ въ понятіи идеи непремѣнно мыслится элементъ познанія, то божественная сущность можетъ быть названа идеей вещей лишь постольку, поскольку эта сущность мыслится Богомъ въ качествѣ первообраза созданій. Представляя Себѣ Свою собственную сущность, Богъ мыслитъ ее не только въ ней самой, но и поскольку она во внѣ можетъ быть предметомъ подражанія для сотворенныхъ вещей; а поскольку Онъ мыслитъ ее такимъ образомъ, она и есть идея вещей. Поэтому по существу есть только одна идея, ибо какъ божественная сущность, такъ и мышленіе — едино. Множественность же идей можно признать только въ относительномъ смыслѣ, поскольку божественная сущность можетъ быть подражаема различнымъ и многообразнымъ способомъ и поскольку Богъ мыслитъ ее въ качествѣ первообраза для множества различныхъ вещей (S. Theol. 1, qu. 15, art. 2, c.).

14. Богъ есть не только абсолютная интеллигенція но и абсолютная воля, потому что воля естественно вытекаетъ изъ интеллигенціи. Какъ ни одного существа въ природѣ нельзя мыслить безъ стремленія къ

соотвѣтствующему ему благу, такъ нельзя мыслить и разумнаго существа безъ воли. Если же Богъ есть абсолютная воля, то и въ этомъ случаѣ первымъ объектомъ Его воли является Онъ Самъ, потому что Онъ есть и первый объектъ своего познанія. Только уже потомъ Богъ желаетъ другого, что не есть Онъ Самъ. Различіе же состоитъ только въ томъ, что Богъ хочетъ Себя Самого необходимо, а другихъ вещей свободно. Себя Самого, какъ безконечное благо, Богъ не можетъ не хотѣть, другихъ же вещей Онъ хочетъ свободно, такъ какъ онѣ не необходимы для Его абсолютнаго совершенства и блаженства (S. Theol. 1, qu. 19, art. 3, c.). Если же Богъ можетъ свободно хотѣть другихъ вещей, то Ему нужно приписать и силу производить ихъ. Такимъ образомъ, Бога нельзя мыслить въ качествѣ абсолютной воли, не мысля Его также и въ качествѣ абсолютной силы.

15. Троичность Бога, по мнѣнію Ѳомы, надо отнести къ числу тѣхъ истинъ, которыя разумъ самъ по себѣ, безъ вѣры не можетъ познать и даже въ совершенствѣ понять. Творческая сила и дѣятельность не составляютъ отличительной черты одного какого-либо Лица; онѣ существенныя силы Бога, какъ личнаго существа вообще. Потому-то произведенія этой творческой силы и дѣятельности Бога не могутъ вести нашу мысль далѣе познанія существенныхъ предикатовъ Божества и единства Его существа. Идея троичности не можетъ быть получена этимъ путемъ. Однако, исходя изъ вѣры, мы можемъ проникнуть до нѣкоторой степени въ эту тайну и достигнуть нѣкотораго спекулятивнаго познанія ея. Основою для этого служатъ два аттрибута—божественная интеллигенція и божественная воля. Такъ какъ Богъ познаетъ Самъ Себя, то отъ Него исходитъ адэкватная Ему мысль, которая есть личное Слово

Божіе—Сынъ Божій. Точно также актъ воли, въ которомъ Богъ любитъ Самого Себя, влечетъ за собою исхожденіе любви отъ Отца и Сына, а эта любовь—также личная—есть Святой Духъ (S. Theol. 1, qu. 27, art. 3, c.).

5. Ученіе о твореніи міра.

1. Понятіе творенія заключаетъ въ себѣ, по ученію св. писанія, три момента. Во-первыхъ, идея творенія отрицаетъ бытіе предсуществующей матеріи, изъ которой Богомъ созданъ міръ. Во-вторыхъ, она означаетъ, что по природѣ для твари небытіе предшествуетъ бытію, т.-е. что сотворенное—ничто само по себѣ и свое бытіе получило только отъ Бога. Этимъ оно и отличается отъ Бога. Наконецъ, въ-третьихъ, понятіе творенія выражаетъ то, что сотворенное слѣдуетъ за „ничто" не только по природѣ, но и по времени и такимъ образомъ имѣетъ начало своего бытія (In. 1. sent. 2, dist. 1, qu. 1, art. 1, c. S. Theol. qu. 45, art. 1, c.).

2. Исходя изъ этихъ предположеній, Ѳома утверждаетъ, что твореніе изъ ничего можетъ быть доказано естественнымъ разумомъ только въ первыхъ двухъ моментахъ, мыслимыхъ въ его понятіи, но третій моментъ не поддается такому доказательству, т.-е. можно доказать при помощи разума, что міръ могъ вступить въ бытіе только благодаря творческой дѣятельности Бога, но нельзя доказать того, что онъ имѣетъ начало своего бытія. Въ то время какъ твореніе изъ ничего въ томъ смыслѣ, что твари возникли не изъ прежде существовавшей матеріи и не изъ самой субстанціи Бога, есть истина разума, начало міра есть дѣло чистой вѣры, не доказуемое демонстративно разумомъ (ib. 1, c).

3. Доказательство, которое Θома приводитъ въ пользу первой части тезиса, т.-е. въ пользу тварности міра вообще, основывается въ сущности на томъ, что Богъ есть первая причина всякаго бытія. Если Богъ есть первая причина всякаго бытія, то всѣ вещи отъ Него получаютъ свое бытіе и не отчасти, т.-е. только по своей формѣ, но въ цѣломъ. Богъ создалъ всѣ вещи и по формѣ и по матеріи. Но такъ какъ въ Самомъ Богѣ нѣтъ матеріи, то по своей матеріи онѣ не могутъ происходить отъ Него путемъ эманаціи, а должны по формѣ и матеріи быть произведены Богомъ изъ ничего, слѣдовательно, должны быть сотворены.

4. Что же касается второй части тезиса, именно, того, что начало міра не можетъ быть доказано разумомъ, то Θома въ обоснованіи этого пункта идетъ по стопамъ Моисея Маймонида. Онъ говоритъ, что доказательства начала міра прежде всего не принудительны. Говорятъ, что уже ex nihilo заключаетъ въ себѣ post nihilum. Но это неправильно: въ понятіи творенія изъ ничего дана только та мысль, что „ничто“ предшествуетъ бытію по природѣ, но не по времени. Далѣе говорятъ, что при предположеніи безначальности міра, рядъ возникновеній долженъ итти назадъ въ безконечность, между тѣмъ какъ regressus in infinitum недопустимъ. Но, возражаетъ Θома, regressus in infinitum не пріемлемъ только при одновременно дѣйствующихъ причинахъ, а не при такихъ, которыя составляютъ рядъ и дѣйствуютъ другъ за другомъ. Если же ссылаются на то, что при предположеніи вѣчности міра должно существовать безконечное число человѣческихъ душъ, то можно возразить, что совсѣмъ не необходимо считать человѣческій родъ безначальнымъ. Онъ могъ начать существовать въ безначальномъ мірѣ.

5. Если нельзя доказать того, что міръ необходимо

долженъ былъ имѣть начало, то съ точки зрѣнія разума безначальность міра должно признать по крайней мѣрѣ въ качествѣ возможной. Но какъ невозможно доказать того, что міръ необходимо имѣлъ начало, такъ нельзя съ принудительною необходимостью доказать и того, что онъ не имѣлъ начала. Принявъ, напримѣръ, что сотворенное необходимо должно быть безначальнымъ, мы должны будемъ признать его необходимо существующимъ. Въ чемъ же можетъ лежать основаніе этой необходимости? Въ самомъ сотворенномъ она не могла бы имѣть основаній, потому что все сотворенное, какъ таковое, случайно. Въ Богѣ же это также не могло имѣть основаній, такъ какъ съ одной стороны Богъ дѣйствуетъ внѣ Себя Самого не необходимо, а свободно, а съ другой — сотворенныя вещи не необходимы для Самого Бога. Слѣдовательно не можетъ быть и рѣчи о необходимости бытія твореній вообще, а потому нельзя также признать, что міръ непремѣнно долженъ быть безначальнымъ.

6. Послѣ всего сказаннаго должно признать возможнымъ какъ безначальность міра, такъ и начало его. Міръ можетъ съ равнымъ правомъ какъ имѣть свое начало, такъ и быть безначальнымъ. Какое изъ этихъ двухъ возможныхъ рѣшеній вопроса фактически вѣрно, этого нельзя разрѣшить съ точки зрѣнія разума, именно потому, что разумъ допускаетъ и ту и другую возможность. Отсюда слѣдуетъ, что для выясненія этого вопроса необходимо обратиться къ откровенію, и что ученіе о началѣ міра есть членъ вѣры (De aeternitate mundi, opusc. 37).

7. Цѣль созданія міра — откровеніе божественнаго совершенства и благости въ сотворенныхъ существахъ. Все въ мірѣ совершеннѣйшимъ образомъ приспособлено къ этой цѣли. Это—оптимизмъ во взглядѣ на со-

творенный міръ. Какъ все приспособлено къ этой единой цѣли, такъ Богъ всѣмъ управляетъ и руководитъ на пути къ ея достиженію. Въ этомъ состоитъ Провидѣніе. Оно простирается не только на общее, но и на единичное. Существованіе въ мірѣ зла не противорѣчитъ этому. При благоразумномъ управленіи случается, что руководитель то здѣсь, то тамъ допускаетъ дефекты въ частяхъ, если этимъ достигается совершенство цѣлаго. Такъ происходитъ и въ этомъ случаѣ, потому что зло въ мірѣ служитъ также интересамъ добра (C. g. 1 3, c. 71).

6. Психологія.

1. Человѣкъ занимаетъ средину между духовнымъ міромъ ангеловъ и матеріальнымъ міромъ, соединяя въ себѣ и духовное и матеріальное. Ангелы—чистые духи, субсистентныя формы, отдѣленныя отъ всякой матеріи (formae separatae). Вещи, составляющія природу,—чисто тѣлеснаго характера. Формы всецѣло поглощены здѣсь матеріей и только въ ней могутъ существовать. Наконецъ человѣкъ состоитъ изъ духа и матеріи вмѣстѣ и благодаря этому представляетъ собою соединительное звено между двумя противоположными полюсами творенія.

2. Подъ словомъ „душа“ вообще подразумѣвается первичный жизненный принципъ въ живыхъ существахъ подлуннаго міра. Она есть *actus primus, первая энтелехія* физико-органическаго тѣла. Соотвѣтственно разнообразію живыхъ существъ, можно различать и различныя души: душу растеній, душу животныхъ и человѣческую душу. Двѣ первыя души — чисто матеріальныя формы, или энтелехіи. Душа человѣка — субсистентная форма, духовное существо. Это нужно доказать.

3. Доказательство нематеріальности человѣческой души у Өомы—то же, что и у его учителя, Альберта Великаго. Сначала онъ доказываетъ, что дѣятельность интеллекта, мышленіе, не можетъ быть связано съ тѣлеснымъ органомъ, такъ какъ въ этомъ случаѣ было бы невозможно познаніе интеллигибильнаго, всеобщаго, духовнаго. Отсюда, изъ отсутствія органа и нематеріальности мышленія, онъ заключаетъ, что принципъ и субъектъ послѣдняго также долженъ быть нематеріальнымъ, существенно отличимымъ отъ тѣлеснаго организма. Дальнѣйшее доказательство Өома беретъ изъ факта самосознанія, поскольку оно является обращеніемъ души на самое себя (Reflexion) въ мышленіи. Тѣлесная же дѣятельность не можетъ обращаться на себя самое. Поэтому мышленіе должно признать духовной дѣятельностью, а слѣдовательно и душу, какъ принципъ мышленія.

4. На то возраженіе, что слабость и болѣзнь тѣла препятствуютъ мышленію, Өома отвѣчаетъ, что это никоимъ образомъ не можетъ служить основаніемъ для признанія мышленія органической дѣятельностью и не говоритъ противъ нематеріальности души. Причина этого явленія лежитъ въ томъ, что мышленіе зависитъ отъ чувственно-познавательной дѣятельности, поскольку оно предполагаетъ фантасмы, а эти послѣднія доставляются мышленію и соотвѣтственнымъ образомъ подготовляются для него дѣятельностью чувствъ. Въ такомъ случаѣ все, препятствующее чувственно-познавательной дѣятельности, должно препятствовать и мышленію. Когда первая теряетъ силу вслѣдствіе болѣзненнаго страданія или слабости органа, съ которымъ она существенно связана, то дальнѣйшимъ слѣдствіемъ болѣзненнаго состоянія тѣла должно быть и ослабленіе мышленія (S. Theol. 1, qu. 75, art. 3, ad. 2).

5. Если душа есть нематеріальное духовное существо и, какъ таковое, является субсистентной формой, то этимъ уже обезпечивается ея неразрушимость, такъ какъ всякое разрушеніе состоитъ въ отдѣленіи формы отъ матеріи; поэтому гдѣ нѣтъ матеріи, тамъ не можетъ быть рѣчи и о разрушеніи. Далѣе форма есть основа бытія вещи, такъ какъ только благодаря ей вещь становится дѣйствительной. Пока существуетъ форма, до тѣхъ поръ существуетъ и вещь, которой она принадлежитъ. А если сама форма есть существо, т.-е. если она есть субсистентная форма, то она не можетъ уже потерять своего бытія. Душа же есть субсистентная форма, слѣдовательно она по существу неуничтожима. Если къ этому прибавить еще естественное стремленіе души къ безпрерывному существованію, которое, какъ стремленіе естественное, не можетъ оказаться тщетнымъ, тогда нельзя сомнѣваться въ неразрушимости души.

6. Душа не только неразрушима, но и безсмертна, т.-е. она живетъ и послѣ разлученія съ тѣломъ, какъ мыслящее и волящее существо. Это потому, что интеллектуальная дѣятельность души не связана съ тѣлесными органами и можетъ поэтому продолжать функціонировать безъ связи съ тѣломъ. Что это дѣйствительно такъ, видно изъ того, что мы не можемъ себѣ представить душу, какъ духовное существо, безъ всякой жизнедѣятельности. Только внѣ тѣла душа познаетъ уже не естественнымъ для нея образомъ, который характеризуется связью ея познанія съ дѣятельностью чувствъ, а на подобіе чисто духовныхъ существъ, и этотъ путь познавательной дѣятельности для нея хотя *praeter*, но не *contra naturam*.

7. Душа въ отношеніи къ тѣлу есть прежде всего его существенная форма. Природа каждаго существа

обнаруживается въ его дѣятельности: какова дѣятельность, таково и существо вещи. Свойственная же человѣку дѣятельность есть мышленіе, которымъ онъ отличается отъ другихъ живыхъ твореній. Слѣдовательно чрезъ принципъ этой дѣятельности должна опредѣляться и специфическая природа человѣка. А специфическая особенность вещи опредѣляется ея формой. Слѣдовательно принципъ интеллектуальной дѣятельности или душа долженъ быть признанъ существенной формой человѣка (S. Theol. 1, qu. 76, art. 1).

8. Далѣе душа есть движущій принципъ тѣла, т.-е. она есть принципъ всѣхъ тѣлесныхъ функцій человѣка, потому что каждое существо не только дѣйствительно благодаря формѣ, но благодаря ей и дѣятельно. Слѣдовательно въ человѣкѣ не можетъ быть никакой дѣятельности, принципомъ которой не была бы душа. Она есть въ такомъ случаѣ *primus motor* въ тѣлѣ. Разница лишь въ томъ, что формою тѣла душа является въ силу своей сущности, а его движущимъ принципомъ чрезъ свои силы.

9. Изъ этого слѣдуетъ, что для чувственныхъ и растительныхъ функцій человѣка не требуется особой души, отличной отъ интеллектуальной. Одна и та же душа можетъ быть и растительной, и чувствующей, и интеллектуальной, конечно сообразно своимъ различнымъ *силамъ*. Только подъ этимъ условіемъ и возможно единство человѣческаго существа. Если признать двѣ или болѣе души (формы) въ человѣкѣ, то въ немъ нужно будетъ признать и столько сущностей, сколько душъ. Въ этомъ случаѣ онъ былъ бы лишь аггрегатомъ нѣсколькихъ сущностей, а не единой природой.

10. Нельзя также допустить предсуществованія души, потому что душѣ, какъ существенной формѣ тѣла, естественно быть соединенной съ нимъ. Отдѣле-

ніе отъ тѣла для нея, правда, не contra, но все же praeter naturam. Естественное же всегда предшествуетъ, потому что то, что для извѣстнаго существа бываетъ praeter naturam, случается съ нимъ per accidens. Поэтому душа не можетъ существовать сначала въ отдѣльности отъ тѣла, но въ то мгновеніе, когда она становится дѣйствительно существующей, она уже соединяется съ тѣломъ. Способъ ея происхожденія не можетъ быть названъ терминомъ generatio, потому что generatio есть матеріальная, тѣлесная дѣятельность и не можетъ имѣть своимъ произведеніемъ не матеріальнаго, духовнаго бытія, такъ какъ въ этомъ случаѣ дѣйствіе оказалось бы выше своей причины. Такимъ образомъ души возникаютъ благодаря творческому акту Божества. Онѣ внѣдряются Богомъ въ тѣло, когда эмбріонъ, пройдя чрезъ растительную и животную форму, достигаетъ надлежащей зрѣлости для воспринятія интеллектуальной души, какъ высшей формы, которая потомъ разрушаетъ растительную и чувствующую, принимая на себя ихъ функціи (C. g. l. 2. c. 87. Quodl. 1, art. 6).

11. Дѣятельный и возможный разумъ не отдѣлимы отъ индивидуальной души; они — существенныя силы послѣдней. Иначе человѣкъ не имѣлъ бы специфическаго отличія отъ животнаго, что является, конечно, абсурдомъ. Интеллектуальная душа есть субстанціальная форма тѣла; но она не могла бы быть ею, если бы разумъ былъ всеобщимъ. Это ученіе неправильно приписывается Аристотелю, потому что онъ ясно называетъ разумъ *Pars animae, qua anima cognoscit et sapit,* а когда онъ называетъ интеллектъ *separatum et immixtum,* то это имѣетъ только тотъ смыслъ, что разумъ не есть нѣчто органическое, но — сверхъорганическая, несвязанная съ матеріей потенція.

12. Корень свободы воли лежитъ въ томъ, что воля, какъ нематеріальная потенція, сама себя опредѣляетъ ко всѣмъ своимъ дѣйствіямъ. Какъ способность самоопредѣленія, она относится индифферентно къ многоразличному и можетъ производить въ немъ выборъ. Эта *facultas eligendi* и есть свобода воли. Воля по необходимости стремится къ благу вообще и къ блаженству. Но она можетъ выбирать между различными средствами для достиженія блаженства, если только эти средства не связаны необходимо съ блаженствомъ, или же по крайней мѣрѣ если эта необходимая связь не вполнѣ очевидна для разума. Осуществленіе свободы предполагаетъ познаніе, такъ какъ то, что не познано, не можетъ быть объектомъ желаній. Но разумъ движетъ волю не *per modum agentis*, а *per modum finis*.

13. Какъ чувство подчиняется разуму, такъ способность чувственныхъ желаній подчиняется волѣ. Эта способность заключаетъ въ себѣ два момента: *concupiscentia* и *vis irascibilis*. Первой соотвѣтствуетъ *bonum simpliciter*, послѣдней *bonum arduum*. Въ области способности чувственныхъ желаній играютъ *passiones animae*. Онѣ представляютъ собою не что иное, какъ живое движеніе той же способности чувственныхъ желаній, вызываемое представленіемъ о добрѣ и злѣ. Соотвѣтственно двумъ моментамъ чувственности ихъ нужно раздѣлить на *passiones concupiscibiles* и *irascibiles*.

7. Этика.

1. Наивысшей конечной цѣлью всѣхъ существъ служитъ совершенство, которое состоитъ въ уподобленіи Богу. То же нужно сказать и о человѣкѣ. Но для человѣка совершенство связано съ блаженствомъ, потому

что какъ то, такъ и другое обусловливается усвоеніемъ соотвѣтствующаго его природѣ блага. Высшей конечной цѣлью человѣка является, такимъ образомъ, какъ наивысшее совершенство, такъ и наивысшее блаженство. Отсюда неискоренимость въ человѣческой природѣ стремленія къ блаженству. Въ чемъ же оно состоитъ?

2. Въ отвѣтѣ на этотъ вопросъ Ѳома вполнѣ слѣдуетъ Аристотелю. Наивысшее блаженство для человѣка не можетъ состоять въ наслажденіи, а только въ дѣятельности, потому что, согласно порядку природы, у всѣхъ существъ не дѣятельность имѣетъ своей цѣлью наслажденіе, а наоборотъ наслажденіе имѣетъ цѣлью дѣятельность. Дѣятельность, на которой основывается человѣческое блаженство, должна быть, съ одной стороны, самой благородной и самой возвышенной, къ какой только способенъ человѣкъ по своей природѣ, а съ другой—она должна быть направлена на самый благородный и возвышенный объектъ.

3. Самая благородная и возвышенная дѣятельность человѣка не можетъ относиться къ области воли, потому что послѣдняя уже слѣдуетъ за познаніемъ и обусловливается имъ; она сосредоточивается въ познаніи. Самымъ же благороднымъ и важнымъ объектомъ познанія является Богъ. Слѣдовательно высшее блаженство заключается въ познаніи Бога. Къ познанію, конечно, должна присоединиться и любовь къ Богу, которая, однако, не служитъ корнемъ блаженства, а относится къ нему лишь какъ составная часть (S. Theol., 1, 2, qu. 3. art. 2, c. C. g. l. 3, c. 25. 26.)

4. Такъ какъ надо различать троякое познаніе Бога—путемъ доказательствъ, посредствомъ вѣры и интуитивное,—то какой же изъ этихъ трехъ видовъ познанія доставляетъ человѣку наивысшее блаженство? Познаніе Бога чрезъ доказательства не можетъ дать этого пото-

му, что блаженство должно составлять нѣчто общее, достижимое для всѣхъ людей, а научное познаніе доступно лишь немногимъ людямъ. Точно также и познаніе посредствомъ вѣры не можетъ сообщать людямъ блаженства, потому что оно состоитъ principaliter въ дѣятельности разума, между тѣмъ какъ въ вѣрѣ главенство принадлежитъ волѣ, которая опредѣляетъ разумъ къ принятію извѣстной истины. Слѣдовательно блаженство можетъ состоять только въ интуитивномъ познаніи Бога. А такъ какъ это достижимо только за гробомъ, то изъ этого слѣдуетъ, что высшее назначеніе человѣка выходитъ за предѣлы времени и осуществляется въ вѣчности. Тамъ блаженство должно быть постояннымъ, такъ какъ иначе оно оказалась бы несовершеннымъ (C. g. l. 3, c. 38. sqq.).

5. Правиломъ человѣческаго поведенія служитъ законъ Божій, поскольку онъ познается разумомъ. Актъ, посредствомъ котораго божескій законъ примѣняется къ единичнымъ дѣйствіямъ, есть совѣсть. Нравственно доброе состоитъ въ томъ, что наша воля и наши поступки согласуются съ нормой божественнаго закона и поэтому соотвѣтствуютъ нравственному міропорядку. Чтобы поступокъ оказался нравственно добрымъ, необходимо его троякое соотвѣтствіе закону: по объекту, по цѣли и по сопровождающимъ обстоятельствамъ. Только согласуясь съ закономъ въ этихъ трехъ отношеніяхъ, поступокъ становится въ истинномъ смыслѣ нравственно добрымъ.

6. Отсюда нравственное зло есть отсутствіе этого согласія поведенія съ божескимъ закономъ, преступленіе закона со стороны воли. Изъ этого понятія нравственнаго зла вытекаетъ то, что его обусловливаетъ не *causa efficiens*, а *causa deficiens*. Воля поступаетъ дурно потому, что не сохраняетъ правильнаго, предписаннаго

закономъ, порядка поведенія, слѣдовательно „ab ordine deficit“. Зло есть дефектъ; оно не есть нѣчто положительное, не есть бытіе, а только отсутствіе положительнаго, долженствующаго быть.

7. Добродѣтель есть habitus, благодаря которому воля человѣка становится способной и склонной къ нравственно доброму. Но есть еще интеллектуальныя добродѣтели, которыя нужно опредѣлить какъ habitus разума къ соотвѣтствующей ему дѣятельности. Но онѣ— только *virtutes secundum quid*, такъ какъ обусловливаютъ лишь возможность соотвѣтствующей имъ дѣятельности, а не самую дѣятельность. Добродѣтелями въ собственномъ смыслѣ (virtutes simpliciter) служатъ только нравственныя добродѣтели, въ силу которыхъ человѣкъ не только можетъ поступать хорошо, но и дѣйствительно поступаетъ хорошо. Къ основнымъ добродѣтелямъ относятся мудрость, умѣренность, мужество и справедливость. Къ нимъ присоединяются virtutes infusae (добродѣтели, вложенныя божественной благодатью): вѣра, надежда, любовь.

8. Чѣмъ Ѳома Аквинскій былъ въ области познанія, тѣмъ Данте Алигіери (1265 — 1321) былъ въ области поэзіи. Его безсмертная Divina comedia основывается на томъ же сліяніи аристотелевской философіи съ христіанской теологіей, что и summa theologiae св. Ѳомы. Исторія философіи не можетъ конечно заниматься имъ ex-professo, но она должна по крайней мѣрѣ сдѣлать упоминаніе о немъ (A. F. Ozanam, Dante et la philos. catholique au XIII siecle, Paris 1845).

IV. Бонавентура.

1. Теперь мы переходимъ къ другому выдающемуся корифею XIII вѣка, который по величію мысли, глубинѣ пониманія и остротѣ анализа едва ли уступаетъ своему современнику Ѳомѣ. Это—Іоаннъ Фиданца, получившій впослѣдствіи среди собратьевъ по ордену прозваніе Bonaventura. Онъ родился въ 1221 году въ Боньяреѣ, въ Церковной области. Вступивъ въ францисканскій орденъ, онъ прошелъ учебный курсъ въ Парижѣ подъ руководствомъ Александра Галесскаго, а затѣмъ вскорѣ и самъ получилъ здѣсь каѳедру теологіи. Позднѣе онъ былъ возведенъ на постъ генерала своего ордена, а папой Григоріемъ X въ санъ кардинала. Приглашенный въ 1271 году на соборъ въ Ліонѣ, онъ умеръ въ томъ же году во время его засѣданій. Почетный титулъ его—*Doctor seraphicus*.

2. Сочиненія Бонавентуры заполняютъ въ ліонскомъ изданіи 1668 года семь фоліантовъ. Въ двухъ первыхъ томахъ напечатаны его экзегетическія сочиненія и между ними *Hexaëmeron* (шестодневъ), въ третьемъ томѣ—проповѣди, въ четвертомъ и пятомъ—Великій комментарій къ сентенціямъ Ломбарда. Наконецъ шестой и седьмой тома содержатъ *opuscula*, изъ которыхъ самыя значительныя: *Reductio artium ad theologiam*, *Breviloquium*, *Centilogium*, *Meditationes vitae Christi*, *Formula aurea de gradibus virtutum*, *Speculum animae*, *De septem gradibus virtutum*, *Speculum animae*, *De septem gradibus contemplationis*, *Soliloquium*, *Itinerarium mentis ad Deum*, *De septem itineribus aeternitatis*, *De sex alis Seraphim*, *Incendium amoris и др.* [1]).

---

[1]) Новѣйшее изданіе сочиненій Бонавентуры A. G. Peltier, Besançon, 1865. Литература о Бонавентурѣ: Hollenberg, Studien zu Bonaventura, Berlin 1862. Berthaumier, Geschichte des heil. Bonaventura, ins Deutsche

3. Уже изъ названій этихъ сочиненій видно, что Бонавентура интересовался не только схоластической философіей, но работалъ и въ области мистики. Выдающееся значеніе онъ получилъ въ этой послѣдней области. Онъ — преимущественно мистикъ. Нельзя сказать, чтобъ его дѣятельность въ области схоластики была совсѣмъ незначительна: его великій комментарій къ Ломбарду едва ли уступитъ комментаріямъ Θомы. Но извѣстенъ онъ главнымъ образомъ какъ мистикъ. Нельзя сказать также, чтобы онъ построилъ свою мистику на совершенно новыхъ основаніяхъ; напротивъ, вездѣ онъ близко примыкаетъ къ представителямъ школы Св. Виктора, и все его мистическое ученіе есть только продолженіе и дальнѣйшее развитіе того, что было еще до него высказано ими. Тотъ фактъ, что Бонавентура — преимущественно мистикъ, даетъ намъ право разсматривать его именно съ этой точки зрѣнія, а изъ его схоластическихъ сочиненій извлечь только два-три пункта, въ которыхъ онъ, какъ членъ францисканской школы, отступаетъ отъ Θомы.

4. Сюда относится его ученіе о матеріи. Уже Александръ Галесскій, основатель францисканской школы, признавалъ вмѣстѣ съ Авицеброномъ матерію и въ духовныхъ существахъ. Въ этомъ за ними слѣдуетъ и Бо-

übersetz, Regensburg 1863. Margerie, La philosophie de st. Bonaventura. Ср. также журналъ Katholik Jahrg. 1874, въ которомъ помѣщено много хорошихъ статей о Бонавентурѣ: [Jos. Krause, Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlich. u. geistigen Wesen und ihr Verhältniss zum Thomismus. Paderborn 1888. Krause, Comment. philos., quomodo S. Bonaventura mundum non esse aeternum, sed tempore ortum demonstraverit. Braunsberg 1890. L. Lemmes. Der hl. Bonaventura, Kardinal und Kirchenlehrer aus dem Franciskanerorden (1221—1274). Festschrift zum VII Centenar der Gründung des Franciskanerordens. München 1909. Eduard Lutz. Die psychologie Bonaventuras (Beiträge zur Geschichte der Philosoph. d. Mittelalters B. VI, H. 4—5)].

навентура. Мы должны, говоритъ онъ, присвоить матерію не только тѣлеснымъ существамъ, но и духовнымъ, потому что духовное существо, будучи сотворено, не отличается уже абсолютною простотой, но состоитъ изъ потенціи и акта. Но понятія потенціи и акта взаимозамѣнимы (convertibilis) понятіями матеріи и формы, слѣдовательно сложность изъ матеріи и формы можетъ быть приписана и духовнымъ существамъ. Благодаря формѣ, существо получаетъ опредѣленное и дѣйствительное бытіе, но вѣдь дѣйствительность и опредѣленность должны имѣть носителя, субстратъ, а это и есть матерія. Итакъ, если духовное существо есть дѣйствительное и опредѣленное существо, то оно не можетъ обойтись безъ матеріи.

5. Правда, въ духовныхъ существахъ матерія не подвергается процессу возникновенія и разрушенія (generatio et corruptio) и не подводима подъ категорію количества. Но въ послѣднемъ счетѣ духовная матерія не отличается отъ тѣлесной; одна и та же матерія служитъ основой какъ для духовныхъ, такъ и для тѣлесныхъ существъ. Поэтому надо признать единство матеріи во всѣхъ существахъ, но не ея тожественность. Положимъ, напримѣръ, что изъ одного куска золота приготовлено много сосудовъ. Всѣ они созданы изъ одного куска, хотя золото, изъ котораго сдѣланъ одинъ сосудъ, не одно и то же съ тѣмъ, изъ котораго сдѣланъ другой. Точно такъ же и матерія всѣхъ духовныхъ и тѣлесныхъ существъ—едина, но въ духовныхъ существахъ матерія не та же, что и въ тѣлесныхъ.

6. Кромѣ того Бонавентура отрицаетъ возможность вѣчности и безначальности міра. Если признано, говоритъ онъ, что матерія, изъ которой созданъ міръ, существуетъ вѣчно внѣ Бога и безъ Его содѣйствія, то вполнѣ послѣдовательно считать и міръ вѣчнымъ и без-

начальнымъ. Но это предположеніе не вѣрно. Не можетъ быть вѣчной матеріи. Міръ созданъ по матеріи и по формѣ Богомъ изъ ничего. Чѣмъ выше, чѣмъ совершеннѣе причина, тѣмъ полнѣе ея дѣйствіе. Отъ наивысшей же и наисовершенной причины должно переходить въ дѣйствіе все, что въ немъ содержится, т.-е. эта причина производитъ дѣйствіе по матеріи и по формѣ, она творитъ его.

7. Если это такъ, то предположеніе, что міръ вѣченъ или сотворенъ отъ вѣчности, противно истинѣ и разуму, потому что заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе. Это противорѣчіе состоитъ въ томъ, что приписывается вѣчное бытіе тому, чему предшествуетъ небытіе. Но таковъ именно и есть міръ, созданный Богомъ изъ ничего. Это „ничего" очевидно нельзя понимать въ смыслѣ матеріи, изъ которой Богъ создалъ міръ. Выраженіе „изъ ничего" можетъ обозначать только послѣдовательный порядокъ, т.-е. то, что прежде ничего не было, а потомъ при содѣйствіи Бога нѣчто стало существовать. Итакъ, міръ дѣйствительно имѣетъ бытіе, которому предшествовало небытіе. А въ такомъ случаѣ будетъ противорѣчіемъ считать міръ вѣчнымъ и безначальнымъ.

8. Всего этого достаточно для характеристики Бонавентуры, какъ схоластика. Теперь разсмотримъ его какъ мистика. Самый краткій и отчетливый очеркъ своей мистической доктрины Бонавентура далъ намъ въ *Itinerarium mentis ad Deum.* Исходя изъ основоположеній школы Св. Виктора, различавшей (cogitatio, meditatio и contemplatio въ соотвѣтствіе воображенію, разуму и интеллигенціи, онъ пытается въ Itinerarium указать путь, по которому движется созерцаніе, или, другими словами, изложить ходъ его развитія отъ низшихъ ступеней до высшихъ. Условіемъ созерцанія свыше

является благодать, а со стороны человѣка — святая жизнь и горячая молитва. Только на этой почвѣ и можетъ возникнуть созерцаніе.

9. Созерцаніе движется тѣмъ же путемъ, какъ и наше познаніе вообще. Познаніе отправляется отъ сотворенныхъ вещей и по ихъ лѣстницѣ постепенно восходитъ къ Богу. Сотворенное же дѣлится на тѣлесный и духовный міръ. Въ первомъ открывается слѣдъ, а во второмъ образъ Божій. Первой ступенью лѣстницы, ведущей къ богопознанію, служитъ тѣлесное, а второй — духовное. Наконецъ, на третьей ступени мы непосредственно касаемся Самого Бога. Слѣдовательно и contemplatio проходитъ чрезъ три главныхъ момента. Сначала мы обращаемся къ внѣшнему, къ тѣлесному міру, чтобы созерцать въ немъ Бога, поскольку въ тѣлесныхъ вещахъ обнаруживается *слѣдъ* Его. Затѣмъ мы должны вернуться къ себѣ самимъ, чтобы созерцать Бога въ насъ, поскольку Онъ отражается въ нашей душѣ, какъ Его *образъ*, наконецъ мы должны устремить свой взглядъ *непосредственно* къ Богу, чтобы созерцать Его въ Самомъ Себѣ.

10. Каждая изъ этихъ трехъ главныхъ ступеней подраздѣляется въ свою очередь на двѣ, и соотвѣтственно этому мы получаемъ въ концѣ концовъ шесть ступеней созерцанія, соединенныхъ попарно.

a) На первой ступени духъ созерцаетъ Бога *per vestigium*. Духъ видитъ вездѣ во внѣшнемъ бытіи вѣсъ, число, мѣру и непрерывный рядъ вещей, восходящихъ въ порядкѣ ихъ совершенства. Умъ руководствуется этимъ къ созерцанію могущества, мудрости и благости Бога, отражающихся въ твореніяхъ.

b) На второй ступени духъ созерцаетъ Бога *in vestigio*. Наблюдая, какъ въ нашемъ воображеніи возникаютъ чувственные образы внѣшнихъ предметовъ и за-

рождаются чувства удовольствія при видѣ этихъ предметовъ, духъ нашъ доходитъ до созерцанія вѣчнаго рожденія Сына Божія, какъ точнаго отображенія Отца, и безконечнаго блаженства, которымъ наслаждается Отецъ въ Сынѣ, а Сынъ въ Отцѣ.

c) На третьей ступени духъ созерцаетъ Бога *per imaginem*. Когда мы наблюдаемъ свою душу и сосредоточиваемъ вниманіе на ея интеллектуальныхъ силахъ и дѣятельности, тогда созерцаніе необходимо восходитъ къ Богу.

α) Интеллектуальное мышленіе выражается въ понятіи, сужденіи и заключеніи. А эти три функціи, если ихъ изслѣдовать ближе, приводятъ къ Богу.

αα) Что касается, прежде всего, понятія, то мы постигаемъ въ немъ опредѣленное бытіе вещей. Но это возможно только подъ тѣмъ условіемъ, что разсудокъ обладаетъ понятіемъ бытія вообще (*ens per se*). А поскольку мы познаемъ существующее не только какъ совершенное, но и какъ несовершенное, не только какъ неизмѣнное, но и какъ измѣнчивое и т. д., поскольку, далѣе, отрицательное познается только чрезъ положительное, постольку мы непремѣнно должны имѣть понятіе всесовершеннѣйшаго бытія, чтобы быть въ состояніи познавать существующее вообще. Такимъ образомъ уже это ведетъ насъ къ всесовершеннѣйшему существу, къ Богу.

ββ) То же можно сказать о сужденіи. Извѣстное положеніе только тогда имѣетъ въ нашихъ глазахъ характеръ достовѣрности, когда мы съ очевидностью усматриваемъ, что дѣло обстоитъ такъ, какъ мы судимъ, и не можетъ обстоять иначе, — иными словами, что положеніе, которое мы высказываемъ, есть необходимая и неизмѣнная истина. Но этой необходимости и неизмѣнности мы не находимъ въ нашемъ собственномъ

духѣ, такъ какъ онъ случаенъ и измѣнчивъ. Поэтому познавать ее мы можемъ только въ необходимомъ и неизмѣнномъ свѣтѣ, который „просвѣщаетъ всякаго человѣка, грядущаго въ міръ“. Такимъ образомъ и сужденіе приводитъ насъ къ Богу.

γγ) Если, наконецъ, разумъ дѣлаетъ заключеніе, то онъ усматриваетъ необходимость, съ которой выводъ вытекаетъ изъ предпосылокъ. Откуда эта необходимость? Въ вещахъ самихъ по себѣ она не можетъ имѣть основанія, такъ какъ вещи случайны. Значитъ и эту необходимость разумъ можетъ узрѣть только въ вѣчныхъ первообразахъ вещей въ Богѣ, которые вмѣстѣ съ тѣмъ заключаютъ въ себѣ и ихъ необходимыя отношенія. Такимъ образомъ и это дѣйствіе мышленія приводитъ къ Богу [1]).

β) То же имѣетъ силу и относительно волевой дѣятельности. Если мы дѣлаемъ выборъ, то этотъ выборъ всегда предполагаетъ сужденіе, въ которомъ мы опредѣляемъ, какое изъ многихъ благъ лучше и предпочтительнѣе. А такъ какъ благо бываетъ лучше или преимущественнѣе другого только потому, что оно ближе стоитъ къ самому лучшему и самому совершенному, то мы необходимо должны имѣть въ себѣ понятіе самаго лучшаго и самаго совершеннаго, чтобы произвести мысленную оцѣнку и, согласно съ нею, сдѣлать выборъ.

---

[1]) Эти доказательства съ очевидностью обнаруживаютъ у Бонавентуры платоновскій образъ мышленія, и именно въ августиновской формѣ. Въ остальныхъ, чисто схоластическихъ его произведеніяхъ однако нѣтъ никакого слѣда этого направленія: здѣсь господствуетъ аристотелевская теорія познанія, которую онъ раздѣляетъ съ другими схоластиками. Поэтому изложенныя выше соображенія Бонавентуры, почерпнутыя изъ его Itinerarium, должно объяснять такимъ же образомъ, какимъ они объясняются у св. Августина. „Katholik“ 1870, Bd. I, S. 404ff., S. 538ff., S. 655ff.

Слѣдовательно и чрезъ разсмотрѣніе воли мы опять приходимъ къ Богу.

d) На четвертой ступени духъ созерцаетъ Бога *in imagine.* Здѣсь онъ направляетъ свое вниманіе на сверхъестественную жизнь души, поскольку ей даны добродѣтели вѣры, надежды и любви. Исходя отсюда, духъ приходитъ къ мысли о Томъ, Кто есть виновникъ этой сверхъестественной жизни души.

e) Наконецъ на пятой и шестой ступени духъ созерцаетъ Бога свыше себя *(Supra se).* Здѣсь онъ оставляетъ слѣдъ и образъ, а обращаетъ взоръ созерцанія непосредственно на Самого Бога. На пятой ступени предметомъ созерцанія служатъ существо и существенныя свойства Бога, а на шестой—духъ поднимается еще выше и проникаетъ въ тріединую жизнь Божества.

11. Такъ развивается созерцаніе съ низшей ступени до высшей. Но и по своей полнотѣ оно можетъ занимать высшую или низшую ступень. Высшей ступенью созерцанія въ этомъ отношеніи является экстазъ. Здѣсь духъ выходитъ за предѣлы себя самого, возвышается надъ всѣми чувственными и интеллектуальными способами познанія, восходитъ за предѣлы всего чувственнаго и сверхчувственнаго, всякаго бытія и небытія и, вступая въ состояніе святого невѣдѣнія, весь углубляется въ созерцаніе того единства Бога, которое стоитъ выше всякаго бытія и всякаго знанія. Въ немъ разгорается тогда пламя любви, которое, такъ сказать, разрушаетъ его обособленность и въ аффективномъ порывѣ всецѣло сливаетъ его съ волей Божіей. Никто не знаетъ этого состоянія кромѣ того, кто испыталъ его, и никто не испытываетъ его кромѣ тѣхъ, кто получаетъ отъ Бога эту благодать. Экстазъ есть нѣчто чисто сверхъестественное.

12. Познакомившись съ двумя представителями схоластики и мистики XIII в., Θомой и Бонавентурой, бросимъ взглядъ и на другихъ ихъ современниковъ.

V. Генрихъ Гентскій, Роджеръ Бэконъ и Раймундъ Люллій.

1. У Θомы Аквинскаго было много извѣстныхъ современниковъ; среди нихъ особенно выдаются: Ламбертъ Оксеррскій, Робертъ Кильвардеби, Эгидій Лессинскій, Бернардъ де Тріліа, Эгидій Орельянскій, Петръ Овернскій и др. Но самымъ замѣчательнымъ современникомъ Θомы былъ Генрихъ Гентскій. Онъ родился въ Мудѣ, близъ Гента, въ 1217 году, учился въ Кельнѣ у Альберта Великаго и потомъ самъ преподавалъ въ Гентѣ и Парижѣ. Онъ получилъ титулъ *Doctor solemnis,* умеръ въ 1293 г. Важнѣйшими его сочиненіями считаются: *Quodlibeta theologica* [1]*), Summa quaestionum* [2]) *ordinariarum, Комментаріи къ сентенціямъ и Summa theologiae* [3]).

2. Въ своей теоріи универсалій Генрихъ воспроизводитъ ученіе Авиценны. Сущность, какъ таковая, безразлична въ отношеніи къ частному и универсальному. Она единична въ объективной дѣйствительности и универсальна въ разумѣ. Генрихъ не признаетъ никакого реальнаго различія между сущностью и бытіемъ. Мате-

---

[1]) Ed. Par. 1518.

[2]) Ed. Par. 1520.

[3]) Ed. Par. 1520. Ferrar 1646. О Генрихѣ Гентскомъ см. F. Huet. Rech. hyst. et crit. sur la vie, les ouvrages et la doctrine de Henri de Gand, 1838. Werner. Heinrich von Gent als Repräsentant des christlichen Platonismus im 13 Jahrh. Wien. De Wulf, Hist. de la philos. scolast. dans les Pays-Bas et la Pricipauté de Liége jusqu'a la Revolut. frçse. Louvain, 1895.

рію въ отношеніи къ формѣ онъ не считаетъ чистой потенціальностью. По его мнѣнію, матеріи должно приписать собственное бытіе, въ силу котораго она существуетъ *actu*, даже независимо отъ формы. Отъ формы же матерія получаетъ не бытіе, не просто дѣйствительность, а только опредѣленное бытіе, опредѣленную дѣйствительность.

3. Генрихъ отступаетъ отъ Ѳомы еще въ томъ, что не допускаетъ существованія въ Богѣ особыхъ идей для каждаго изъ идивидуумовъ. По его мнѣнію, только *species specialissimae* идеально предсуществуетъ въ Богѣ Поэтому въ Богѣ нужно признать столько идей, сколько возможно видовъ вещей, но не больше. Индивидуумы же идеально преформируются Богомъ лишь постольку, поскольку ихъ идеи содержатся въ идеяхъ видовъ. Божественная идея есть съ одной стороны сущность въ себѣ, совершенно безразличная въ отношеніи какъ къ частному, такъ и къ универсальному; съ другой стороны она представляетъ эту сущность въ отношеніи къ индивидамъ, поскольку она заключаетъ въ себѣ возможность существованія въ индивидахъ. Въ этомъ отношеніи идея вида заключаетъ въ себѣ и идею индивидуумовъ.

4. Первымъ объектомъ познанія, по ученію Генриха, является Богъ, поскольку Его понятіе тожественно съ понятіемъ неопредѣленнаго бытія. Генрихъ отожествляетъ понятіе о неопредѣленномъ бытіи, которое, безспорно, возникаетъ прежде всего въ нашемъ познаніи, съ божественнымъ бытіемъ, и приходитъ къ тому заключенію, что въ нашемъ естественномъ познаніи Богъ есть первопознаваемое. Конечно, какъ уже сказано, это относится только къ естественному познанію, потому что раціональное познаніе Бога пріобрѣтается лишь впослѣдствіи, но мы не могли бы овладѣть имъ,

если бы ему не предшествовало первое естественное богопознаніе.

5. Къ Генриху примыкаетъ Ришаръ Мидлтонскій (Richardus de media villa), францисканецъ, читавшій лекціи въ Парижѣ и Оксфордѣ († въ 1300 г.). По его мнѣнію, универсальное не существуетъ объективно ни внѣ вещей, ни въ нихъ самихъ. Конечно, нельзя отрицать того, что сущность, составляющая содержаніе универсальнаго, становится дѣйствительной въ индивидуумахъ, но она дѣйствительно существуетъ въ нихъ не въ томъ видѣ, въ какомъ отрѣшенно отъ индивидуумовъ мыслится въ понятіи; еще менѣе оно дѣйствительно по той универсальности, какую оно получаетъ чрезъ мышленіе. Такимъ образомъ въ двухъ указанныхъ отношеніяхъ универсальное не можетъ существовать иначе, какъ только въ мышленіи. Главными сочиненіями Ришара служатъ — *Комментаріи къ сентенціямъ* [1]) и *Quodlibeta* [2]).

6. Далѣе слѣдуетъ Эгидій Колонна († 1316 г.), принадлежавшій къ Августинскому ордену, *Doctor fundatissimus*, преподаватель богословія въ Парижѣ. Онъ защищалъ св. Ѳому отъ нападокъ Оксфордскаго Минорита изъ Ламарре, противопоставивъ его сочиненію *Reprehensorium* или *Correctorium fratris Thomae* свой критическій трактатъ: *Correctorium corruptorii*. Далѣе имъ были составлены сочиненія: *De ente et essentia*, *Quaestiones metaphisicales* и др. Собственныхъ теорій у него не было. То же нужно сказать о Готфридѣ Фонтэнскомъ (Godefredus de fontibus), который также написалъ *Quodlibeta*. За нимъ слѣдуетъ Петръ Испанскій, умершій въ 1274 г. папой подъ именемъ Іоанна XXII; онъ имѣлъ важное вліяніе на изученіе логики въ школахъ, благодаря сво-

[1]) Ed. Ven. 1489 и 1509. Brix. 1591.

[2]) Ed. Ven. 1507 и 1509. Par. 1510, 1529.

имъ *Summulae logicales,* составленнымъ на основаніи Синопсиса Михаила Пселла [1]).

7. Своеобразное положеніе занимаетъ англичанинъ Роджеръ Бэконъ (1214—1294). Въ юности онъ посвятилъ свои силы изученію преимущественно естественныхъ наукъ въ Оксфордѣ и Парижѣ, затѣмъ вступилъ въ Францисканскій орденъ и вскорѣ сталъ извѣстенъ какъ талантливый преподаватель оксфордскаго университета. Обвиненный въ нѣкоторыхъ заблужденіяхъ, слѣдствіяхъ его астрологическихъ увлеченій, онъ былъ въ 1278 г. привлеченъ генераломъ своего ордена къ отвѣтственности и даже заключенъ подъ стражу, но получилъ свободу благодаря папѣ Николаю IV. Главное его сочиненіе—*Opus majus ad Clementum IV* [2]). Затѣмъ ему принадлежатъ: *Epistolae de secretis artis et naturae operibus atque nullitatae magiae,* [3]), фрагменты изъ *Opus minus* (извлеченія изъ Opus majus) съ введеніемъ подъ заглавіемъ: *Opus tertium* [4]).

8. Научная дѣятельность Бэкона была направлена главнымъ образомъ на естествознаніе. Онъ относился съ большимъ порицаніемъ къ тому пренебреженію, въ которомъ находились тогда естественныя науки, математика, языковѣдѣніе, науки столь важныя, по его мнѣнію, для теологіи. Соотвѣтственно этому въ своемъ сочиненіи Opus majus онъ даетъ очеркъ оптики, астрономіи и мате-

---

[1]) Ed. Col. 1487.

[2]) Ed. Sam. Iebb, London 1733. Ven, 1750.

[3]) Ed. Par. 1542.

[4]) Opus minus въ отрывкахъ и Opus tertium открыты Кузсномъ и изданы I. S. Brewer, Lond. 1860. [О характерѣ этого изданія см. Ueberweg-Heinze s. 298—299 и De Wulf p. 426—427]. Литература о Бэконѣ. E. Charles, Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines. Paris 1861; Leonh. Schneider, Rog. Bacon, Augsb. 1873. K. Werner, Psychologie, Erkenntniss — und Wissenschaftsl. des Roger Bacon's, Wien 1879. Werner, K.Kosmologie und allgem. Naturlehre des R. Bacon's. Wien 1879.

матики. Въ этомъ отношеніи онъ слѣдовалъ по стопамъ Альберта Великаго, который, какъ извѣстно, оставилъ блестящіе образцы этого въ своихъ работахъ по естественнымъ наукамъ. То, что Бэконъ далъ по естествознанію, было для его времени значительнымъ пріобрѣтеніемъ и вполнѣ заслуживаетъ нашего признанія.

9. Соотвѣтственно своей склонности къ естественнымъ наукамъ Бэконъ придаетъ большое значеніе опыту и въ теоріи познанія. Безъ опыта не можетъ быть полнаго знанія, говоритъ онъ. Только тотъ, кто посредствомъ опыта находитъ причину каждаго явленія, обладаетъ совершеннымъ знаніемъ. Діалектическое познаніе, правда, извлекаетъ доказательство тезиса изъ данныхъ посылокъ, но оно не исключаетъ всевозможныхъ сомнѣній. Только тогда умъ можетъ быть увѣренъ, что обладаетъ истиной, когда онъ убѣдился въ ней и путемъ опыта. Однако подъ опытомъ Бэконъ разумѣетъ не только чувственный опытъ, но также и внутренній, духовный опытъ, который основывается на божественномъ озареніи и откровеніи. На чувственномъ опытѣ, по его мнѣнію, основывается естествознаніе, а на внутреннемъ, духовномъ опытѣ—высшія науки, имѣющія своимъ объектомъ сверхчувственное. Въ связи съ этимъ Бэконъ, какъ и Авиценна, отдѣляетъ дѣятельный разумъ отъ индивидуальной души и считаетъ его трансцендентнымъ принципомъ, чрезъ посредство котораго происходитъ божественное озареніе, обусловливающее внутренній опытъ.

10. Сильно преданный астрологіи, Бэконъ былъ убѣжденъ, что созвѣздія имѣютъ опредѣляющее вліяніе на судьбу человѣка и на событія въ человѣческомъ родѣ. Ни одного важнаго предпріятія, по его мнѣнію, не слѣдуетъ начинать, не посовѣтовавшись съ астрологіей, такъ какъ оно можетъ быть закончено съ успѣ-

хомъ только въ опредѣленное время. Съ помощью астрологіи можно показать также необходимость и различіе шести религій и для каждой изъ нихъ составить свой гороскопъ. Все это, очевидно, такія мнѣнія, которыя не свободны отъ суевѣрій.

11. Теперь переходимъ къ Раймунду Люллію. Онъ родился въ 1235 г. на островѣ Майоркѣ. Послѣ увлеченій свѣтской жизни при дворѣ короля Іакова Аррагонскаго онъ удалился въ уединеніе съ цѣлью отказаться отъ свѣта и предаться изученію наукъ, въ которыхъ онъ надѣялся найти вѣрное средство для обращенія невѣрующихъ. По истеченіи десяти лѣтъ, посвященныхъ уединеннымъ научнымъ занятіямъ, онъ изобрѣлъ по божественному откровенію, какъ ему казалось, новый методъ—„великое искусство", который, по его мнѣнію, открывалъ возможность, безъ труда предварительнаго изученія наукъ и размышленія, давать отвѣтъ на всѣ научные вопросы. Сдѣлавши это открытіе, онъ покинулъ отшельничество, чтобы дать своему „великому искусству" практическое примѣненіе. Онъ побывалъ во всѣхъ главныхъ городахъ Европы, съ одной стороны, знакомя ученый міръ съ своимъ новымъ искусствомъ, а съ другой — разжигая ревность духовныхъ и свѣтскихъ князей къ обращенію магометанъ. Три раза отправлялся онъ въ Африку, чтобы здѣсь лично работать для обращенія невѣрныхъ, но всякій разъ подвергался заточенію и жестокостямъ. Христіанскіе купцы освобождали его. На обратномъ пути послѣ своей третьей поѣздки въ Африку онъ умеръ на кораблѣ, не перенесши испытанныхъ жестокостей († 1315 г.).

12. Сочиненія Люллія заполняютъ въ майнцскомъ изданіи Зальцингера (1721—42 г.) десять фоліантовъ. Сочиненія, относящіяся къ его „великому искусству", были напечатаны отдѣльно въ Страсбургѣ подъ загла-

віемъ: Opera ea, quae ad inventam a Lillo artem universalem pertinent, Argentorati, 1598. Это собраніе содержитъ: *Ars brevis, De auditu cabbalistico, Duodecim principia philosophiae, seu Lamentatio philosophiae contra Averroistas, Logica nova:* трактаты: *De venatione medii, De conversione subjecti et praedicati per medium, Rethorica, Ars magna* и *Articuli fidei sacrosanctae.* Это — важнѣйшія сочиненія Люллія[1]).

13. „Великое искусство“ Люллія есть не что иное, какъ „логико-математическій методъ, по которому извѣстные классы понятій комбинируются различнымъ образомъ и благодаря этимъ разнообразнымъ комбинаціямъ разрѣшаются всѣ научныя задачи“. „Это—всеобщее руководство къ открытію того, что можно о каждомъ предметѣ научно изслѣдовать, опредѣлять, различать и доказывать“. Но весь методъ построенъ чисто механически. Люллій различаетъ девять субъектовъ, девять абсолютныхъ, девять относительныхъ предикатовъ, девять добродѣтелей, девять пороковъ и девять вопросовъ. Онъ ставитъ ихъ въ извѣстномъ порядкѣ между собой, въ формѣ семи концентрическихъ круговъ, которые приводятся въ движеніе такимъ образомъ, что каждое, находящееся въ фигурѣ, понятіе, какъ поодиночкѣ, такъ и вмѣстѣ со всякимъ другимъ, вслѣдствіе вращенія круговъ, можетъ приходить въ соприкосновеніе со всѣми прочими. Отъ этого вращенія получаются разнообразнѣйшія комбинаціи понятій, а изъ такихъ разнообразныхъ комбинацій легко извлечь отвѣты на всѣ вопросы, которые можно поставить по поводу того или иного изъ этихъ понятій.

---

1) О Раймундѣ см. кромѣ Perroquet, Vie de R. Lulle, Vendom 1667, Helfferich, Raymund Lull und die Anfänge der Catalonischen Literatur. Berlin 1858.

14. Изъ этого видно, что объ истинно научномъ достоинствѣ этого метода не можетъ быть и рѣчи. Все же остается примѣчательнымъ, что не только самъ Люллій воображалъ, что нашелъ въ своемъ „великомъ искусствѣ" ключъ ко всѣмъ наукамъ и знаніямъ, но его методъ пріобрѣлъ много восторженныхъ приверженцевъ, которыхъ называли люллистами. Вплоть до XVI и XVII вв. находились люди, которые видѣли великія тайны въ „искусствѣ" Люллія и занимались истолкованіемъ ихъ [1]).

15. Въ своей литературной дѣятельности Люллій обратилъ особенное вниманіе на опроверженіе аверроистовъ въ христіанскихъ школахъ. Ему противно было мнѣніе, что философія приводитъ къ выводамъ, противорѣчащимъ христіанской вѣрѣ, и что она въ правѣ поддерживать ихъ въ качествѣ философскихъ истинъ. Въ своемъ сочиненіи *Duodecim principia philosophiae* онъ пытается доказать, что философія по самому своему существу предназначена не къ тому, чтобы объявлять члены католической вѣры ложными съ точки зрѣнія разума, а къ тому, чтобы согласоваться съ ними.

16. Въ пылу борьбы Люллій не остановился, однако, на этомъ, но позволилъ себѣ увлечься другою крайностью. Вмѣсто того, чтобы удовлетвориться признаніемъ того, что разумъ не можетъ учить ничему, противорѣчащему вѣрѣ, а, слѣдовательно, догматы вѣры не противны разуму, онъ идетъ гораздо дальше и утверждаетъ, что разумъ можетъ изъ себя самого непререкаемо доказать всѣ таинства христіанства, даже тѣ, которыя относятся къ чисто фактической области. По его мнѣнію, можно привести не только вѣроятныя, но и неоспоримыя доказательства въ пользу непостижимыхъ истинъ христі-

[1]) Такъ, напримѣръ, Alstaedt, Clavis artis Lullianae et verae logicae, Argent. 1609.

анства. Въ своей книгѣ *Articuli fidei sacrosanctae* онъ на самомъ дѣлѣ старается доказать при помощи одного только разума троичность Божества, воплощеніе, искупленіе и т. д. — во всѣхъ моментахъ ихъ содержанія. Мы не можемъ слѣдовать за нимъ въ эту область. Очевидно, мы имѣемъ здѣсь дѣло уже съ теософіей, но въ этомъ случаѣ Люллій вступаетъ какъ разъ въ противорѣчіе со всѣми своими современниками.

VI. Іоаннъ Дунсъ Скотъ.

1. Его жизнь, сочиненія и направленіе.

1. Хотя ученіе Ѳомы было въ большомъ почетѣ въ XIII вѣкѣ, однако оно не осталось безъ возраженій. Въ то время, какъ собратья Ѳомы по ордену, доминиканцы, приняли его ученіе, во второмъ изъ двухъ великихъ нищенствующихъ орденовъ, во францисканскомъ, образовалась оппозиція противъ томизма, которая оспаривала хотя не всю систему Ѳомы въ ея цѣломъ, однако отвергала много важнѣйшихъ положеній ея. Францисканцы придерживались корифеевъ своего собственнаго ордена — Александра Галесскаго и Бонавентуры. А такъ какъ они особенно подчеркивали тѣ пункты, въ которыхъ ученіе этихъ мыслителей отступаетъ отъ доктрины Ѳомы, то естественно, дѣло дошло до оппозиціи и до опроверженія противоположныхъ тезисовъ томизма.

2. Къ вождямъ этой оппозиціи принадлежалъ уже Вильгельмъ Ламаррскій въ Оксфордѣ, который въ 1285 году издалъ сочиненіе, направленное противъ ученія Ѳомы и написанное въ чрезвычайно рѣзкихъ выраженіяхъ. Онъ назвалъ свое сочиненіе *Reprehensorium seu correctorium fratris Thomae.* Это — summarium всѣхъ

возраженій, направленныхъ францисканцами противъ доктрины Ѳомы. Авторъ выражаетъ убѣжденіе, что ученіе Ѳомы вредно для вѣры и ведетъ къ ереси. Въ этомъ съ нимъ сходится его соотечественникъ, Вильгельмъ Варронъ. Было уже упомянуто, что Эгидій Колонна написалъ опроверженіе противъ Reprehensorium.

3. Главнымъ же противникомъ Ѳомы во францисканскомъ орденѣ былъ Іоаннъ Дунсъ Скотъ. Онъ собралъ воедино все, что выставляли фрацисканцы противъ ученія Ѳомы, присоединилъ сюда положительные тезисы францисканской школы и переработалъ все это въ цѣльную систему, которая была принята францисканцами и противопоставлена томизму доминиканской школы. Поэтому францисканская школа ставила Дунса Скота выше своего основателя, Александра Галесскаго, и признавала его своимъ настоящимъ главой.—Дунсъ Скотъ родился въ 1266 г., по другимъ въ 1274 г., рано вступилъ въ францисканскій орденъ и свое образованіе получилъ въ Оксфордѣ. Вначалѣ онъ обнаруживалъ большую склонность къ математикѣ. Уже на 23-мъ году онъ сдѣлался преподавателемъ богословія въ Оксфордѣ, оттуда онъ былъ вызванъ въ Парижъ и, наконецъ, былъ приглашенъ въ Кёльнъ, гдѣ и умеръ въ 1308 г.

4. Сочиненія его заполняютъ въ ліонскомъ изданіи 1639 г. двѣнадцать томовъ въ 13 фоліантахъ [1]). Первые четыре тома содержатъ главнымъ образомъ комментаріи къ аристотелевскимъ сочиненіямъ по логикѣ, физикѣ, метафизикѣ и къ De anima. Кромѣ того, въ 3-мъ томѣ помѣщены *Tractatus de rerum principio, Tractatus de primo principio* и *Theoremata subtilissima*. Въ 5—10

[1]) Изданіе сдѣлано ирландскими патерами римской коллегіи Исидора. Въ качествѣ издателя обыкновенно называютъ принимавшаго въ немъ особенное участіе Луку Ваддинга, анналиста францисканскаго ордена.

томахъ помѣщенъ *Великій комментарій къ сентенціямъ Ломбарда (Opus Oxoniense)*, главное сочиненіе Дунса Скота, въ которомъ подробно изложено все его ученіе. Въ 11-мъ томѣ содержится *Reportatorum parisiensium ll. 4 (Opus Parisiense)*, также комментарій къ сентенціямъ, записанный въ Парижѣ его учениками и имѣющій то же содержаніе, что и оксфордскій, и, наконецъ, въ 12-мъ томѣ—*Quaestiones quodlibetales*. Поразительно, какъ могъ Дунсъ Скотъ въ теченіе своей краткой жизни написать такъ много обширныхъ сочиненій [1]).

5. Дунсъ Скотъ особенно замѣчателенъ своимъ острымъ умомъ и даромъ анализа, который нерѣдко переходитъ у него въ мелочную придирчивость. Поэтому онъ получилъ отъ своихъ современниковъ прозваніе *Doctor subtilis*. Онъ, какъ никто другой, былъ способенъ разбираться въ казавшихся ему ложными мнѣніяхъ своихъ схоластическихъ предшественниковъ, въ особенности Ѳомы, и вообще предпринять серьезный пересмотръ всѣхъ традиціонныхъ понятій по философіи и богословію. Въ этомъ и состоитъ его главная сила. Опроверженіе удается ему лучше, чѣмъ положительное обоснованіе, отрицательная критика чужихъ теорій для него легче, чѣмъ построеніе собственныхъ. Но именно вслѣдствіе этого его система далеко не такъ округлена,

---

[1]) Литература о Дунсѣ Скотѣ. Францисканецъ Hieronymus de Monte Fortino составилъ изъ сочиненій Дунса Скота Summa theologiae въ 5 фоліантахъ. Затѣмъ Iohannes de Rada, Controversiae theol. inter S. Thomam et Scotum super quatuor libros sent. etc. Ven. 1599 и Col. 1620. Fr. El. Albergoni, Resolutio doctrinae Scoticae, in qua quid Doctor subtilis circa singulas quas exagitat quaestiones sentiat, breviter ostenditur, Lugd. 1643. Baumgarten-Crusius, De theol. Scoti. Ien. 1826. Erdmann (Theol. Stud. und. Krit. Jahrh. 1863, H. 3. S, 429 ff) Schneid. Die Körperlehre des Ioh. Duns Scotus und ihr Verhältniss zum Thomismus u. Atomismus. Mainz 1876. Новѣйшую литературу см. Ueberweg—Heinze S. 292—293, и De Wulf p. 407.

какъ у Ѳомы. Длинныя опроверженія, которыми наполнены его Quaestiones, чрезвычайно затрудняютъ пониманіе послѣдовательности его собственныхъ мыслей, а грубый, небрежный языкъ, которымъ онъ выражалъ ихъ, не дѣлаетъ пріятнымъ чтеніе его сочиненій.

6. Общія основанія системы Скота только въ нѣсколькихъ пунктахъ отличаются отъ принциповъ томизма. Необходимость откровенія Дунсъ Скотъ доказываетъ тѣмъ, что мы не можемъ, руководствуясь однимъ только разумомъ, ясно познать высшую цѣль нашего существованія—созерцаніе Бога. Слѣдовательно, кромѣ естественнаго познанія, философіи, необходима еще высшая, внушенная откровеніемъ наука, чтобы человѣкъ могъ познать полную истину и, на основаніи этого познанія, могъ достичь своего высшаго назначенія. Итакъ, откровеніе лишь дополняетъ и завершаетъ познаніе, пріобрѣтаемое разумомъ; поэтому между разумомъ и откровеніемъ не можетъ быть разногласія.

7. Объектъ богословія — Богъ *sub ratione deitatis*, между тѣмъ какъ философія имѣетъ своимъ объектомъ Бога, поскольку Онъ есть первопричина вещей. Богословіе есть собственно практическая наука, такъ какъ все, чему она учитъ, имѣетъ цѣлью не столько устраненіе невѣжества и расширеніе нашего познанія, сколько содѣйствіе нашему спасенію. Обратную цѣль преслѣдуетъ философія. Богословіе не подчиняется никакой другой наукѣ, но и философія не подчиняется богословію, потому что она располагаетъ своими собственными принципами, независимыми отъ него.

2. Ученіе о матеріи и универсаліяхъ.

1. Въ своемъ ученіи о матеріи Дунсъ Скотъ примыкаетъ къ взглядамъ Генриха Гентскаго. Матеріи нужно и помимо формы приписать бытіе и актуальность, такъ какъ, въ качествѣ продукта творческой дѣятельности Бога, она не можетъ быть мыслима безъ бытія, иначе творчество Божіе не имѣло бы реальнаго результата. Конечно матерія была создана не безъ формы, но, соотвѣтственно порядку природы, матерія предшествуетъ формѣ, и потому ей должно быть свойственно бытіе въ этомъ ея первенствѣ по отношенію къ формѣ. Благодаря же формѣ матерія получаетъ не вообще актуальность, а только опредѣленную дѣйствительность. Дѣйствительность въ качествѣ матеріи она имѣетъ и безъ формы, благодаря одному лишь творчеству Бога. (De rerum princ. qu. 7, art. 1, 2.)

2. Матерія не ограничивается только тѣлесными существами, но всѣ существа, даже и духовныя, состоятъ изъ матеріи и формы. Одинъ лишь Богъ—чистая форма. Въ каждомъ сотворенномъ существѣ мы имѣемъ соединеніе потенціальности и актуальности. Одинъ Богъ есть чистая актуальность. Потенціальность относится къ актуальности, какъ нѣчто неопредѣленное, получающее свое опредѣленное бытіе благодаря актуальности. Это неопредѣленное есть матерія, между тѣмъ какъ опредѣляющимъ принципомъ служитъ форма. Слѣдовательно каждое сотворенное существо должно состоять изъ матеріи и формы. Можетъ возникнуть только вопросъ, одинакова ли матерія во всѣхъ сотворенныхъ существахъ, тѣлесныхъ и духовныхъ? На этотъ вопросъ Дунсъ Скотъ отвѣчаетъ утвердительно, присоединяясь

въ этомъ пунктѣ къ мнѣнію Авицеброна (Ib. qu. 8, art. 4, 24 sq.).

3. При этомъ онъ различаетъ троякаго рода матерію: *materia primo prima, materia secundo prima* и *materia tertio prima*. Подъ первой онъ разумѣетъ абсолютно безформенную матерію, подъ второю — матерію, которая служитъ субъектомъ возникновенія и уничтоженія, а подъ послѣдней—вещество, которое есть субстратъ художественнаго воздѣйствія, сообщающаго ему внѣшній образъ. Предпославъ все это, Дунсъ Скотъ утверждаетъ вмѣстѣ съ Бонавентурой, что materia primo prima одинакова во всѣхъ сотворенныхъ существахъ, какъ духовныхъ, такъ и тѣлесныхъ, и что на нее нужно смотрѣть какъ на всеобщую и единую основу всѣхъ сотворенныхъ существъ.

4. Если бы materia primo prima была множественной, то надо было бы предположить для этой множественности нѣчто единое, изъ чего она вытекаетъ. Тогда ни одна изъ этихъ многихъ матерій не была бы первой. Притомъ эти матеріи должны были бы различаться между собой. А различаться имъ можно только чрезъ форму. Слѣдовательно онѣ должны были бы уже обладать формой, а въ такомъ случаѣ онѣ перестали бы быть первыми матеріями. Далѣе, развитіе всюду идетъ отъ несовершеннаго къ совершенному. Это имѣетъ силу и по отношенію къ міру въ его цѣломъ. Мы можемъ представить себѣ возникновеніе міра только въ такомъ видѣ, что подъ вліяніемъ божественнаго воздѣйствія мірообразованіе послѣдовательно шло отъ вовсе неопредѣленнаго, отъ materia primo prima, къ опредѣленному. А въ такомъ случаѣ первоначальная матерія во всѣхъ вещахъ должна быть единой.

5. Итакъ, міръ представляется намъ въ видѣ прекраснаго дерева, сѣменами и корнемъ котораго служитъ

первичная матерія, листьями — акциденціи, стеблями и вѣтвями—тлѣнныя творенія, цвѣтами—разумныя души, и, наконецъ, плодами—чистые духи, ангелы. Какъ части растенія или животнаго образуютъ органическое единство только благодаря тому, что всѣ онѣ выросли изъ одного сѣмени, такъ и единство міра можетъ проистекать лишь изъ аналогичной связи его частей съ ихъ всеобщимъ основаніемъ. А это общее основаніе не можетъ быть формой, потому что формы вносятъ различіе. Такимъ образомъ этимъ основаніемъ можетъ быть только единая матерія (Ib. n. 30).

6. Къ этому примыкаетъ ученіе Дунса Скота объ универсаліяхъ. Содержаніемъ общихъ понятій служатъ общія природы вещей, которыя не являются простыми продуктами мышленія, но должны быть признаны объективно реальными, потому что, если бы въ объективной дѣйствительности не было общихъ природъ, а существовали одни лишь индивидуумы, то мы могли бы сказать о каждомъ индивидуумѣ только то, что онъ есть это единичное; не было бы единаго, общаго масштаба, по которому можетъ разсматриваться каждая вещь особо; каждый индивидъ не отличался бы въ большей или меньшей степени отъ другого, такъ какъ только нумерическая разница имѣла бы значеніе. Здѣсь возникаетъ вопросъ, какъ понимать общія природы въ ихъ объективности?

7. Въ каждомъ индивидуумѣ можно различать индивидуальное и природное (формальное) единство. Каждый индивидуумъ, какъ таковой, есть замкнутая въ себѣ единица, но и поскольку онъ есть опредѣленная природа въ противоположность другой, онъ есть единица, такъ какъ и въ этомъ отношеніи онъ недѣлимъ въ себѣ и отличенъ отъ всякой другой природы. Только индивидуальное единство несообщимо, между тѣмъ какъ

формальное или природное единство сообщимо, поскольку общая природа индивидуума можетъ быть дѣйствительной и въ другихъ индивидахъ. Итакъ, природное или формальное единство менѣе значительно, чѣмъ индивидуальное единство.

8. Изъ этого слѣдуетъ, что общія природы въ объективной дѣйствительности не должны приниматься за actu universales, такъ какъ въ этомъ случаѣ единство природы не было бы менѣе значительно, чѣмъ индивидуальное единство. Оба единства даже растворялись бы другъ въ другѣ, и между индивидами не было бы субстанціональнаго различія. Численно одна и та же природа должна бы была приписываться нѣсколькимъ индивидамъ, что недопустимо. Поэтому общность общихъ природъ въ объективной дѣйствительности можно принять, но лишь въ видѣ потенціальной и на слѣдующихъ основаніяхъ.

9. Общая природа въ объективной дѣйствительности предшествуетъ индивидамъ. Въ этомъ своемъ первенствѣ она относится безразлично и къ особенности и (актуальной) общности. Сама по себѣ она ни то, ни другое; она является только тѣмъ, что она есть—не больше. Но въ ней лежитъ возможность, съ одной стороны, осуществиться во множествѣ индивидовъ, съ другой—быть мыслимой actu всеобщей въ разумѣ. Въ такомъ случаѣ она оказывается потенціально общей, и именно въ двоякомъ смыслѣ: во-первыхъ, поскольку она можетъ осуществляться во множествѣ индивидовъ, а во-вторыхъ, поскольку она можетъ мыслиться разумомъ въ качествѣ общей. (In 1. sent. 2, tdist. 3, qu. 1, n. 7.)

10. Теперь спрашивается, какимъ образомъ общая природа можетъ индивидуализироваться въ недѣлимыхъ, другими словами, въ чемъ состоитъ принципъ индивидуаціи? Прежде всего очевидно, что матерія не

можетъ быть этимъ принципомъ, такъ какъ она является всеобщею. Значитъ, принципъ индивидуаціи заключается въ формѣ. Но его нельзя искать здѣсь въ общей природѣ, потому что она тоже является всеобщей. Поэтому принципъ индивидуаціи находится въ формѣ, присоединяющейся къ общей природѣ. Эта форма дана въ индивидуальной разности. Чрезъ differentia specifica родъ опредѣляется въ видъ, и потому она относится къ роду какъ форма. Посредствомъ индивидуальной разности species опредѣляется далѣе въ индивидуумъ; поэтому и она относится къ виду какъ форма. Но это — уже послѣдняя форма, къ которой не можетъ присоединяться никакой другой. Послѣдняя форма и есть принципъ индивидуаціи. Школа Скота употребляетъ для ея обозначенія terminus technicus: *haecceitas* (ib. l. c. qu. 6, 11).

11. Изъ этого видно, насколько слѣдуетъ простирать различіе между общей природой и индивидуальностью вещи. Разница между ними во всякомъ случаѣ должна существовать и даже не только въ качествѣ мыслимой (distinctio rationis), но и a parte rei, такъ какъ общая природа вещей реально предшествуетъ индивиду и лишь потомъ становится индивидомъ, благодаря индивидуальной разницѣ, присоединяющейся къ ней въ видѣ послѣдней формы.

12. Но это различіе не есть еще реальное въ собственномъ смыслѣ, какимъ оно бываетъ между res и res, потому что послѣднюю форму, принципъ индивидуальности, не слѣдуетъ мыслить въ качествѣ вещи (res), которая присоединяется къ виду, какъ къ другой вещи (res), но только въ качествѣ реальности, присоединяющейся къ реальности вида; она есть только послѣдняя формальная реальность вещи, которая даетъ ей индивидуальную опредѣленность. Это—только различіе

между одной реальностью и другой, которое нельзя назвать ни реальнымъ, ни только мыслимымъ. Оно занимаетъ средину между тѣмъ и другимъ и должно быть поэтому названо, въ отличіе отъ обоихъ, формальнымъ различіемъ. (Ib. l. c. n. 15.)

13. Въ вопросѣ о первомъ объектѣ познанія Дунсъ Скотъ также отступаетъ отъ Ѳомы. Надо различать смутное и ясное познаніе. Что касается смутнаго, неопредѣленнаго познанія, то здѣсь первопознаваемымъ является species specialissimae. Ибо всякая естественная причина, поскольку это отъ нея зависитъ, влечетъ за собой совершеннѣйшее дѣйствіе. Совершеннѣйшимъ знаніемъ служитъ не знаніе всеобщаго, а напротивъ, знаніе species specialissimae. Только тамъ, гдѣ дѣло идетъ о ясномъ познаніи, самыя общія понятія будутъ представлять первопознанное; ибо предметъ не можетъ быть ясно познанъ, если сперва не будетъ познано понятіе о бытіи, которое присутствуетъ во всѣхъ понятіяхъ, какъ и другія общія понятія, заключающіяся какъ моменты въ понятіи опредѣленнаго предмета.

3. Ученіе о Богѣ и душѣ.

1. Бытіе Бога Дунсъ Скотъ доказываетъ изъ понятій: во-первыхъ, высшей дѣйствующей причины, во вторыхъ, высшей конечной причины и, наконецъ, совершеннѣйшаго существа. Онъ называетъ эти понятія тремя первичностями (Primitäten). Они заключаются другъ въ другѣ, такъ какъ первая дѣйствующая причина должна быть и послѣдней конечной причиной, потому что не можетъ быть дѣятельной ради внѣ ея находящейся цѣли; далѣе, она заключаетъ въ себѣ какъ causa aequivoca всѣ совершенства дѣйствительныхъ и воз-

можныхъ вещей. А существо, предикатами котораго служатъ эти три первичности, есть Богъ.

2. Богъ есть безконечно совершенное и, какъ таковое, абсолютно простое существо. Всякая сложность чужда Ему. Возникаетъ вопросъ: если мы приписываемъ Богу различныя совершенства, то какъ нужно мыслить это различіе въ Богѣ? Отвѣчая на этотъ вопросъ, Дунсъ Скотъ пользуется и здѣсь понятіемъ о формальномъ различіи, какъ въ вопросѣ о различіи между общимъ и единичнымъ въ вещахъ.

3. По его мнѣнію, различіе между божественными совершенствами не реальное, какъ между res и res, но и не просто виртуальное, имѣющее только свое основаніе въ Богѣ, но устанавливаемое мышленіемъ. Оно представляетъ собой нѣчто среднее между тѣмъ и другимъ, т.-е. оно должно быть названо формальнымъ. Это — различіе между реальностями, изъ которыхъ одна по своему формальному понятію не есть то же, что и другая. Divinae perfectiones distinguuntur a parte rei, non realiter quidem, sed formaliter — вотъ формула, выражающая ученіе Дунса Скота [1]). (In 1 sent. 1, dist. 8, qu. 4, n. 17 sqq.).

4. Сущность Божія, по Дунсу Скоту, не есть *ratio idealis* вещей. Признаніе этого предполагало бы, что существо Бога само по себѣ заключаетъ въ себѣ реальное отношеніе къ вещамъ, что недопустимо. Ratio idealis вещей должно полагать единственно и всецѣло въ божественномъ разумѣ. Когда Богъ познаетъ Свою сущность, какъ предметъ подражанія для внѣшняго, то на основаніи этого познанія Онъ мыслитъ о вещахъ и имѣетъ ихъ идеи въ Своемъ разумѣ. Существо же

[1]) Такое же формальное различіе Дунсъ Скотъ полагаетъ и между силами души въ то время, какъ Ѳома допускаетъ реальное различіе между ними.

Бога относится къ мысли, посредствомъ которой Онъ познаетъ вещи не какъ species informans, но какъ основаніе, въ силу котораго для божественнаго разума становится возможнымъ мыслить о внѣшнихъ вещахъ и производить ихъ идеи.

5. Если подъ божественнымъ всемогуществомъ понимать способность Бога производить все возможное непосредственно, т.-е. безъ помощи другой дѣйствующей причины, то въ этомъ смыслѣ всемогущество не можетъ быть познано и доказано однимъ разумомъ, но можетъ стать предметомъ нашего познанія только черезъ вѣру. Хотя, дѣйствительно, первая причина обладаетъ высшей силой, чѣмъ всѣ другія, подчиненныя ей причины, такъ что она заключаетъ въ себѣ eminenter потенціи подчиненныхъ причинъ, однако отсюда еще не слѣдуетъ, что она можетъ непосредственно производить дѣйствія вторичныхъ причинъ. Солнце есть высшая причинность, чѣмъ каждое животное существо, и все же оно не можетъ непосредственно породить его. Поэтому нѣтъ ни одного философа, который бы признавалъ всемогущество Бога въ вышеозначенномъ смыслѣ. (In. l. sent. 1, dist. 42, qu. unica.)

6. Душа относится къ тѣлу, какъ его существенная форма, и поэтому служитъ не только интеллектуальнымъ, но также чувствующимъ и растительнымъ жизненнымъ принципомъ въ человѣкѣ. Но она не единственная форма въ человѣкѣ. Кромѣ нея, надо принять еще *forma corporeitatis,* благодаря которой тѣло вообще становится тѣломъ. Далѣе, множественность духовныхъ существъ въ предѣлахъ одного вида не обусловливается связью ихъ съ тѣломъ, потому что каждая природа, уже какъ таковая, сообщима нѣсколькимъ индивидамъ. Какъ нельзя утверждать, что каждый ангелъ исчерпываетъ свой собственный видъ (species), такъ

нельзя допустить и того, что человѣческія души совмѣстно образуютъ одинъ видъ только благодаря тому и постольку, поскольку онѣ связаны съ тѣломъ.

7. Неразрушимость и безсмертіе человѣческой души есть истина вѣры, которая не можетъ быть доказана разумомъ. Не только Аристотель не совсѣмъ ясно представлялъ себѣ безсмертіе души, но и всѣ доказательства, приводимыя въ пользу безсмертія, не убѣдительны. Говорятъ, что душа, имѣя свое „per se esse", не зависитъ отъ тѣла по своему бытію, а потому не можетъ и терять его со смертью тѣла. Но если подъ „per se esse" разумѣть бытіе, которое характеризуетъ Compositum in genere substantiae, тогда это пониманіе будетъ ложно, потому что, если бы душѣ въ самомъ дѣлѣ принадлежало такое „per se esse", то она не могла бы сообщать бытія тѣлу. Если же подъ „per se esse" разумѣть противоположность акциденціальному „inesse", то отсюда опять-таки нельзя заключать о безсмертіи души, такъ какъ и другія формы обладаютъ такимъ „per se esse". Подобнымъ же образомъ опровергаются и другія раціональныя доказательства, приводимыя въ пользу безсмертія души.

8. Свобода воли рѣшительно поддерживается Дунсомъ Скотомъ и притомъ въ смыслѣ чистаго безразличія. Воля опредѣляетъ себя по своему выбору, и только въ ней одной лежитъ опредѣляющее начало всѣхъ дѣйствій. Она есть всецѣлая причина своего хотѣнія. Не объектъ, поскольку онъ познается разумомъ, является опредѣляющимъ началомъ для воли, такъ какъ онъ есть naturaliter agens. Если воля возбуждается объектомъ, какъ движущей причиной, то уже не въ ея власти желать его или не желать, такъ какъ naturaliter agens дѣйствуетъ съ необходимостью, т.-е. этимъ свобода воли устраняется.

9. Не разуму принадлежитъ приматъ, а волѣ. Такъ какъ разумъ не оказываетъ движущаго вліянія на волю, а все его назначеніе ограничивается только тѣмъ, чтобы указывать волѣ объектъ ея желанія, то онъ относится къ волѣ служебно, между тѣмъ какъ воля господствуетъ надъ разумомъ, насколько въ ея власти направить разумъ на объектъ познанія или отвлечь отъ него. Если же волѣ принадлежитъ первенство въ отношеніи къ разуму, то отсюда слѣдуетъ, что наивысшее блаженство человѣка съ формальной стороны состоитъ не въ актѣ познанія, а въ актѣ воли, не въ созерцаніи, а въ любви къ Богу. (Report. 4, dist. 49, qu. 2,20).

10. Отмѣтивъ главные пункты, въ которыхъ Дунсъ Скотъ расходится съ Ѳомою Аквинскимъ, мы не станемъ уже слѣдить дальше за его системой.

Между непосредственными учениками и послѣдователями Дунса Скота слѣдуетъ упомянуть главнымъ образомъ Франца Майрониса († 1325 г.), получившаго титулъ *Doctor illuminatissimus* и введшаго знаменитые сорбоннскіе диспуты, которые происходили каждую пятницу, и на которыхъ каждый диспутантъ долженъ былъ защищать свои тезисы безпрерывно съ 6 ч. утра до 6 ч. вечера противъ всякаго, кто захочетъ его оспаривать. Францъ Майронисъ написалъ комментарій къ сентенціямъ и Quodlibeta[1]). Далѣе слѣдуютъ Іоаннъ Іандунъ, Антоніо Андреа, *Doctor dulcifluus* († 1320 г.), Іоаннъ Бассолій и Петръ Аквильскій. Къ противникамъ Дунса Скота относятся: Герардъ Болонскій, Радульфъ Бритоо, Гервей Наталисъ († 1323 г.), написавшій комментарій къ сентенціямъ и Quodlibeta, въ которыхъ онъ рѣшительно опровергаетъ ученіе Скота съ томистической точки зрѣнія, а также Ѳома Брадвардинъ († 1349 г.).

---

1) Ed. Ven. 1520.

Третій періодъ.

Конецъ средневѣковой схоластики.

Предварительныя замѣчанія.

1. Въ XIV и XV вв. схоластика не сдѣлала никакихъ существенныхъ успѣховъ. Двѣ большія схоластическія системы XIII в. — Ѳомы Аквинскаго и Дунса Скота — послужили точкой отправленія для двухъ школъ, которыя существовали вплоть до конца Среднихъ вѣковъ и въ которыхъ преимущественно сосредоточивалось научное движеніе двухъ послѣднихъ столѣтій Средневѣковья. Это — томистическая и скотическая школы. Членовъ первой школы называютъ также реалистами, а второй — формалистами. Это не потому, что скотисты чуждались реализма; мы видѣли, что Дунсъ Скотъ еще сильнѣе, чѣмъ Ѳома, подчеркнулъ реальность универсалій. Но дѣло въ томъ, что скотисты съ Дунсомъ Скотомъ во главѣ помѣщали между реальнымъ и виртуальнымъ различіемъ еще формальное, между тѣмъ какъ томисты послѣдняго не признавали.

2. Къ этимъ двумъ главнымъ школамъ въ началѣ XIV в. присоединилась еще третья школа — номиналистическая. Послѣ того, какъ въ XII и XIII вв. номинализмъ былъ окончательно побѣжденъ и исчезъ изъ исторіи, онъ неожиданно снова выступилъ въ началѣ

XIV в. и получилъ такую силу, что образовалъ ядро цѣлой школы, просуществовавшей до конца Среднихъ вѣковъ. Правда, эта школа никогда не была господствующей; томистическая и скотическая школы со своимъ реализмомъ стояли все время во главѣ научнаго движенія, но все же номинализмъ сумѣлъ въ исходѣ Средневѣковья достичь болѣе широкаго значенія, чѣмъ какимъ онъ пользовался въ началѣ Среднихъ вѣковъ.

3. Къ этимъ направленіямъ присоединилась еще четвертая школа, если только такъ можно назвать нѣмецкую мистику. Возникновеніе этой школы падаетъ еще на конецъ XIII в., а ея существованіе длится до послѣднихъ столѣтій Средневѣковья. Эта мистическая школа едва ли менѣе важна, чѣмъ главныя схоластическія школы. Представителями ея были большею частью проповѣдники, которые естественно излагали свои мистическія теоріи не на академическомъ латинскомъ языкѣ, а на народномъ. Они стремились посредствомъ мистики привлечь народъ къ болѣе совершенной христіанской жизни. При этомъ они ссылались въ своихъ проповѣдяхъ не только на отцовъ церкви, но и на „учителей школы“ и на учителя этихъ учителей, Аристотеля, стараясь извлечь отсюда доказательства для своихъ доктринъ. „Нѣмецкая мистика“ вовсе не была обязана своимъ происхожденіемъ прямой оппозиціи противъ схоластики, хотя, конечно, въ своемъ развитіи она пришла къ результатамъ, противнымъ схоластическимъ идеямъ.

4. Послѣднія столѣтія Средневѣковья обыкновенно называютъ періодомъ упадка схоластики. Это вѣрно лишь на половину. Объ упадкѣ извѣстнаго философскаго теченія въ строгомъ смыслѣ, по нашему мнѣнію, рѣчь можетъ итти лишь въ томъ случаѣ, если упадокъ касается самого его философскаго содержанія, т.-е.

если изъ него все болѣе и болѣе исчезаетъ моментъ спекулятивной истины и теряется въ ложномъ философскомъ міросозерцаніи. Этого нельзя сказать о схоластикѣ XIV и XV вв. Она все время крѣпко держалась за основоположенія великихъ схоластиковъ XIII в., и ея отступленія въ ученіи никогда не касались основъ христіанской спекуляціи. Только номинализмъ пытался направить философію на путь эмпиризма и скептицизма, но, съ одной стороны, номиналисты не дошли до крайнихъ выводовъ изъ своей системы, съ другой,— какъ было уже упомянуто, номинализму не удалось занять господствующаго положенія, и онъ всегда оставался лишь второстепеннымъ теченіемъ.

5. Если рѣчь идетъ объ упадкѣ схоластики, то это можетъ относиться только къ ея формѣ. Въ этомъ направленіи мы отнюдь не хотимъ отрицать „упадокъ" схоластики въ XIV и XV вѣкахъ. Прежде всего языкъ схоластики этого времени становится все небрежнѣе и грубѣе, стиль тяжелѣе и безыскусственнѣе. Нѣтъ больше того гибкаго, пріятнаго изложенія, которое мы привыкли встрѣчать въ раннемъ Средневѣковьѣ. Языкъ до такой степени отступаетъ на задній планъ предъ содержаніемъ, что какъ бы лишается въ противоположность мысли всякихъ правъ.

6. Во-вторыхъ, методъ, введенный въ XIII в. въ подражанье Аристотелю, достигъ крайней степени утрировки и вырожденія. Когда позднѣйшіе схоластики принимались обсуждать какой-нибудь вопросъ, то они приводили всевозможныя мнѣнія о немъ, вмѣстѣ съ ихъ основаніями, затѣмъ опровергали всѣ доводы неправильныхъ, по ихъ взгляду, мнѣній, снова выдвигали возраженія, которыя можно было бы выставить противъ ихъ опроверженія, опровергали въ свою очередь и эти возраженія и т. д., такъ что при чтеніи подобныхъ за-

путанныхъ quaestiones съ трудомъ можно было удержать нить разсужденія. Это, конечно, было большимъ зломъ и не могло содѣйствовать успѣхамъ схоластики.

7. Въ-третьихъ, образованіе различныхъ упомянутыхъ выше школъ заключало въ себѣ то дурное послѣдствіе, что многіе схоластики считали свою задачу выполненной, если только точно придерживались ученія своей школы и защищали его отъ противниковъ. Это создавало условія въ высшей степени неблагопріятныя для возникновенія истинной оригинальности. При такомъ положеніи дѣла философія и богословіе не могли получить дальнѣйшаго развитія, и схоластики постоянно возвращались къ тѣмъ вопросамъ, которые давно уже были вполнѣ исчерпаны. Зато они изощряли до безконечности свое остроуміе при обработкѣ этихъ вопросовъ. Вслѣдствіе этого окончательно терялась научная сереьзность, а на мѣсто ея выступало тщеславіе. Публичные диспуты часто вырождались въ страстныя перебранки. Приличіе и достоинство нарушались до такой степени, что папы и епископы издавали строгіе указы, въ которыхъ спорящія партіи призывались къ спокойствію и порядку.

8. Таковы были отрицательныя стороны схоластики, къ которымъ съ исторической точки зрѣнія невозможно отнестись иначе, какъ только съ полнымъ порицаніемъ. Но онѣ свидѣтельствуютъ объ упадкѣ схоластики только по ея формѣ, но не по содержанію. Зерно схоластики было и всегда оставалось здоровымъ, но оно заключилось въ твердую и горькую кору. Часто утверждаютъ, что въ позднѣйшей схоластикѣ произошло полное раздѣленіе философіи и богословія въ томъ смыслѣ, что была признана возможность противорѣчія между философіей и богословіемъ. Взглядъ этотъ совершенно несостоятеленъ. Позднѣйшіе схоластики, какъ и раннѣй-

шіе, рѣшительно держались того принципа, что истинное съ философской точки зрѣнія не можетъ быть ложнымъ съ богословской и наоборотъ. Противоположное мнѣніе высказывалось, но очень рѣдко. Отдѣленіе философіи отъ богословія въ смыслѣ признанія первой за особую самостоятельную науку, правда, удерживалось позднѣйшими схоластиками, но въ этомъ не было ничего новаго. Это провозглашали и великіе схоластики XIII вѣка.

9. Послѣ всѣхъ этихъ предварительныхъ замѣчаній перейдемъ сначала къ выдающимся номиналистамъ XIV и XV вв., затѣмъ къ важнѣйшимъ реалистамъ (къ которымъ мы причисляемъ и формалистовъ) и закончимъ нѣмецкими мистиками[1]).

I. Номиналисты.

1. Петръ Ауреолій и Вильгельмъ Дурандъ.

1. Номинализмъ исходилъ какъ изъ скотической, такъ и изъ томистической школъ. Первымъ скотистомъ, проложившимъ путь номинализму, былъ Петръ Ауреолій, францисканецъ и преподаватель въ Парижѣ († 1321 г.), написавшій комментаріи къ сентенціямъ и Quodlibeta[2]). Онъ училъ, что общія понятія относятся исключительно къ области мышленія. Въ дѣйствительности существуютъ только индивидуальныя вещи; универсальное же имѣетъ лишь интенціональное бытіе: оно есть просто понятіе (conceptus) и не болѣе. Поэтому и вопросъ о принципѣ индивидуаціи является совершенно празд-

---

[1]) О позднѣйшей схоластикѣ: Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalters. B I—IV. 1881—1887. Wien.

[2]) Ed Rom. 1596—1605.

нымъ. Все дѣйствительное, какъ таковое, уже индивидуально. Однако, если ужъ заходитъ рѣчь о принципѣ индивидуаціи, то таковымъ можетъ быть названа только дѣйствующая причина, которая даетъ вещамъ ихъ бытіе. Для объясненія интеллектуальнаго познанія нѣтъ надобности принимать species въ качествѣ forma specularis.

2. Первымъ представителемъ номинализма изъ среды томистовъ былъ доминиканецъ Вильгельмъ Дурандъ. Съ 1313 г. онъ также читалъ лекціи въ Парижѣ и умеръ епископомъ въ Мо въ 1332 г. Главнымъ его сочиненіемъ признается комментарій къ сентенціямъ Ломбарда [1]). Его ученіе объ универсаліяхъ то же, что у Ауреолія. Общее не заключается субъективно въ вещахъ, но есть лишь предметъ мысли; оно покоится на томъ, что мы сравниваемъ вещи между собою, и тѣ изъ нихъ, которыя подобны другъ другу, мыслимъ, не принимая во вниманіе ихъ различій. Общее и частное въ нашемъ познаніи означаетъ одно и то же съ тѣмъ лишь различіемъ, что первое — обозначаетъ предметъ неопредѣленно, а второе — опредѣленно. Такимъ образомъ, познаніе всеобщаго является неопредѣленнымъ и спутаннымъ. Чтобы объяснить возникновеніе познанія, вовсе не нужно прибѣгать къ понятію, species, а потому нѣтъ основаній полагать различіе между дѣятельнымъ и возможнымъ разумомъ.

Мы не будемъ останавливаться подробнѣе на мнѣніяхъ этихъ писателей, а прямо перейдемъ къ собственному основателю номинализма, въ системѣ котораго полностью выразилось все номиналистическое ученіе со всѣми его выводами. Его система дастъ полную картину номиналистическаго направленія, какимъ оно выступаетъ во второй половинѣ Среднихъ вѣковъ.

---

[1]) Ed. Par. 1568.

2. Вильгельмъ Оккамъ.

1. Вильгельмъ происходилъ изъ деревни Оккама въ англійскомъ графствѣ Сэррей. Позднѣе онъ вступилъ въ францисканскій орденъ, былъ ученикомъ Дунса Скота въ Оксфортѣ и Парижѣ и затѣмъ самъ читалъ лекціи въ Парижѣ, производя большое впечатлѣніе своими номиналистическими новшевствами и собирая вокругъ себя множество учениковъ. Отъ своихъ приверженцевъ онъ получилъ титулъ: *Doctor singularis* и *Venerabilis inceptor* (sc. nominalium). И въ церковно-политическомъ отношеніи онъ стяжалъ большую извѣстность. Въ спорѣ Бонифація VIII съ Филиппомъ Красивымъ онъ держался партіи послѣдняго и защищалъ его противъ папы. Затѣмъ онъ присоединился къ фанатической партіи спиритуаловъ своего ордена и вмѣстѣ съ ними возставалъ противъ опредѣленій папы Іоанна XXII. Онъ издалъ противъ послѣдняго манифестъ подъ заглавіемъ: *Defensorium,* который былъ наполненъ рѣзкими нападками на папу и другихъ правителей церкви. Вызванный къ отвѣту, онъ бѣжалъ вмѣстѣ съ своими единомышленниками къ Людовику Баварскому и поддерживалъ его въ борьбѣ противъ папы. „Защищай меня оружіемъ, говорилъ онъ Людовику, а я буду защищать тебя перомъ". Около 1347 г. онъ скончался въ Мюнхенѣ.

2. Изъ оставленныхъ имъ философскихъ произведеній особенно важны слѣдующія: a) *Super libros sententiarum subtilissimae quaestiones;* ed. Lugd 1495, и др.; b) *Quodlibeta septem;* ed. Par. 1487, Argent. 1491; c) *Summa logices u Major summa logices;* ed. Par. 1488, Ien. 1591, Oxon. 1675; d) *Quaestiones in libros Physicorum;* ed. Argent 1491, 1506; e) *Expositio aurea in Porphyrii praedica-*

bilia et Aristotelis praedicamenta; ed. Bon. 1496, и f) *Centilogium theologicum;* ed. Lugd. 1496 [1]).

3. По Оккаму познавательный процессъ начинается чувственнымъ возрѣніемъ и завершается интеллектуальнымъ познаніемъ. Послѣднее есть прежде всего познаніе интуитивное и только потомъ уже абстрактное. Въ интуитивномъ познаніи разумъ мыслитъ вещь со стороны ея бытія и всѣхъ свойствъ, данныхъ въ опытѣ. Въ абстрактномъ познаніи разумъ не принимаетъ во вниманіе бытія и эмпирическихъ свойствъ предмета, а мыслитъ послѣдній въ неопредѣленномъ видѣ. Если возникаетъ вопросъ о томъ, что служитъ первымъ объектомъ познанія—общее или особенное,—то въ отношеніи къ интеллектуальному познанію вообще онъ, очевидно, разрѣшается въ пользу единичнаго, потому что интуитивное познаніе предшествуетъ абстрактному. Если же дѣло идетъ объ абстрактномъ познаніи въ частности, то здѣсь наоборотъ первопознаваемымъ будетъ самое общее и самое неопредѣленное, такъ какъ только начиная отъ него можно постепенно дойти до species specialissima.

4. Предполагая все это, можно поставить вопросъ, какъ объяснить самое познаніе. Оккамъ отвергаетъ теорію species, подобно Ауреолію и Дуранду. По его мнѣнію, для объясненія чувственнаго познанія нѣтъ надобности прибѣгать къ species sensibilis, ибо „*Frustra fit plura, quod fieri potest pauciora*“. Для объясненія воспріятія достаточно одного объекта и способности воспріятія; дальнѣйшія объясненія не нужны и безполезны. Точно также не можетъ быть рѣчи и о species intelli-

1) Объ Оккамѣ: Rettberg. Okkam und Luther (Stud. und Krit. Jahrg. 1839) Prantl, Der Universalienstreit im XIII и XIV Jahrh. (Sitzungsber. der. Akad. d. Wiss. in München, 1864 II. 1, s. 58—67).

gibilis. Основанiе, по которому принимаютъ species intelligibilis, состоитъ въ томъ, что матерiальный предметъ, какъ таковой, не можетъ непосредственно производить познанiя въ нематерiальномъ разумѣ. Но развѣ species intelligibilis также не нематерiаленъ? Какъ же можетъ тѣлесный предметъ производить его? Такимъ образомъ, теорiя species во всѣхъ отношенiяхъ несостоятельна. Вмѣстѣ съ этимъ отпадаетъ и необходимость различiя между дѣятельнымъ и возможнымъ разумомъ, такъ какъ оно требовалось только для объясненiя возникновенiя species intelligibiles.

5. Однако, чтобы объяснить познанiе, Оккамъ признаетъ нѣкоторое сходство между познанiемъ и предметомъ познанiя. Но это подобiе, по его мнѣнiю, не превышаетъ того, какое существуетъ между вещью и знакомъ вещи; поэтому для него представленiе и понятiе — только знаки того, къ чему они относятся, какъ къ своему объекту, но знаки, во всякомъ случаѣ, не произвольные, а естественные. По ученiю Оккама, познанiе основывается не на томъ уподобленiи познающаго субъекта познаваемому объекту, которое предполагается въ теорiи, принимающей species, но на подобiи, которое существуетъ между познанiемъ, какъ знакомъ, и предметомъ, какъ обозначаемымъ. Понятiе онъ считаетъ просто терминомъ. Отсюда номиналистовъ называютъ также терминистами. Разсматриваемое субъективно, понятiе въ его глазахъ есть не болѣе, какъ актъ мышленiя, поскольку онъ относится къ предмету.

6. Но если дѣло обстоитъ такъ, то самымъ близкимъ и непосредственнымъ объектомъ познанiя является не сама вещь, а находящiйся въ насъ знакъ ея, и только чрезъ этотъ знакъ мы познаемъ предметъ, обозначенный имъ. Но какъ и насколько мы познаемъ чрезъ понятiе, какъ знакъ вещи, самую вещь? — По Оккаму, по-

нятіе, какъ знакъ, замѣщаетъ вещь. Въ отношеніи къ понятію возможна двоякая точка зрѣнія. Во-первыхъ, понятіе можетъ замѣщать только самого себя, т.-е. быть мыслимымъ въ качествѣ чистаго понятія. Тогда наше познаніе не стоитъ ни въ какомъ отоношеніи къ предмету. Во-вторыхъ, понятіе, поскольку оно есть знакъ предмета, можетъ замѣщать и этотъ предметъ, т.-е. находиться въ отношеніи къ вещи. Тогда наше познаніе становится въ отношеніе къ вещи, и чрезъ понятіе нами познается предметъ.

7. Этимъ опредѣляется различіе между раціональными и реальными науками. Тѣ и другія имѣютъ своимъ предметомъ понятія какъ знаки вещей: первыя разсматриваютъ понятіе само по себѣ, вторыя—поскольку оно замѣщаетъ вещь. На этомъ же основывается различіе между intentio prima et secunda. Первая обозначаетъ такое понятіе, которое стоитъ въ отношеніи къ вещи и замѣщаетъ ее, какъ ея знакъ, напр., человѣкъ; a intentio secunda есть такое понятіе, которое относится не къ вещи, а къ понятію же, т.-е. къ intentio prima, и поэтому замѣщаетъ только послѣднее, какъ родъ, видъ, индивидуумъ и т. д.

8. На этихъ твердо установленныхъ предпосылкахъ основывается ученіе Оккама объ универсаліяхъ. На вопросъ, какъ возникаетъ въ умѣ общая мысль, онъ отвѣчаетъ указаніемъ на различіе между интуитивнымъ и абстрактнымъ познаніемъ. Если разумъ въ интуитивномъ познаніи мыслитъ предметъ въ качествѣ индивидуальнаго, какимъ онъ ему представляется, тогда онъ имѣетъ о немъ опредѣленное познаніе. Если же онъ въ абстрактномъ познаніи оставляетъ безъ вниманія индивидуальную опредѣленность предмета, тогда онъ мыслитъ о немъ неопредѣленно, поскольку не отличаетъ его отъ другихъ, подобныхъ ему, предме-

товъ. Это неопредѣленное познаніе предмета и есть всеобщее.

9. Итакъ, универсальное и само по себѣ не есть объективная реальность и не имѣетъ основанія въ области объективнаго; оно — исключительно продуктъ разума, вытекающій изъ абстрактнаго познанія. Это — просто неопредѣленная мысль, зарождающаяся въ абстрактномъ познаніи, въ противоположность опредѣленной мысли, вытекающей изъ интуитивнаго познанія. Изъ этого ясно видно, какъ надо представлять себѣ универсальное въ его отношеніи къ вещамъ. Оно есть только понятіе, которому свойственно быть знакомъ многихъ вещей и замѣщать ихъ собою. Разсматриваемое въ качествѣ мысли, универсальное есть нѣчто чисто единичное, какъ и всякая другая мысль, и является общимъ лишь постольку, поскольку оно можетъ быть знакомъ многихъ вещей. Поэтому расчлененіе предметовъ на роды и виды покоится не на объективныхъ отношеніяхъ, а имѣетъ свое основаніе въ томъ, что одно понятіе служитъ знакомъ бо́льшаго количества вещей, другое — меньшаго. О принципѣ индивидуаціи не можетъ быть и рѣчи, такъ какъ общее не имѣетъ реальности. Вопросъ объ этомъ принципѣ есть совершенно праздный.

10. Таковы основные пункты номинализма Оккама. Разсмотримъ теперь вкратцѣ тѣ выводы, которые онъ дѣлаетъ изъ нихъ.

а) Что благодаря признанію понятій за простые знаки и отрицанію объективной реальности универсалій была значительно поколеблена связь мышленія съ областью объективнаго, — это вполнѣ очевидно само по себѣ. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго, если у Оккама выступаетъ извѣстная скептическая тенденція. Она становится достойной вниманія въ признаніи, что

доказательства бытія Божія, основанныя на данныхъ разума, никоимъ образомъ не могутъ быть демонстративными и принудительными. Ибо, говоритъ онъ, совершенно недоказуемо, чтобы кромѣ тѣлъ подлуннаго міра, подлежащихъ возникновенію и разрушенію, еще что-либо отличалось тварнымъ характеромъ. Относительно отдѣленныхъ субстанцій, небесныхъ тѣлъ и человѣческихъ душъ не можетъ быть установлено съ демонстративною очевидностью, что онѣ сотворены, а не вѣчны. Для объясненія же происхожденія возникающихъ и уничтожающихся тѣлъ достаточно причинности небесныхъ тѣлъ и естественныхъ факторовъ здѣшняго міра и нѣтъ надобности искать для нихъ какой-либо дальнѣйшей причины. Слѣдовательно, отъ бытія вещей въ этомъ мірѣ нельзя заключать съ достовѣрностью о бытіи стоящаго надъ міромъ Бога, какъ причины его.

b) Не только бытіе, но также единство и безконечность Бога не могутъ быть демонстративно доказаны на основаніи данныхъ разума. Что касается, прежде всего, единства, то вполнѣ возможно мыслить множество міровъ и многочисленныхъ ихъ двигателей, или же многихъ, согласно дѣйствующихъ, двигателей одного міра. А что касается безконечности, то каждое дѣйствіе божественной причинности—конечно, а если это такъ, то ни каждое изъ этихъ дѣйствій въ отдѣльности, ни всѣ вмѣстѣ не могутъ служить посылкой для заключенія о безконечности причины. Итакъ, только благодаря религіи мы можемъ имѣть полную увѣренность во всѣхъ этихъ истинахъ. Это сохраняетъ свою силу и по отношенію къ вопросу, вѣченъ ли міръ, или имѣлъ начало.

c) Другой выводъ изъ посылокъ номинализма состоитъ въ томъ, что Оккамъ отвергаетъ всякое различіе между божественными совершенствами. Всѣ совершен-

ства, говоритъ онъ, какія мы приписываемъ Богу, суть только понятія или знаки (conceptus vel signa), благодаря которымъ и въ которыхъ мы мыслимъ Бога. Ихъ различіе не находитъ для себя основанія въ божественной сущности, но только въ томъ, что мы мыслимъ Бога то подъ тѣмъ, то подъ другимъ понятіемъ. Поэтому ихъ совсѣмъ не слѣдуетъ называть совершенствами или аттрибутами, такъ какъ совершенства или аттрибуты предполагаютъ бытіе, а здѣсь мы имѣемъ дѣло лишь съ различными мысленными обозначеніями. Вполнѣ основательно поэтому древніе говорили не о различныхъ аттрибутахъ, но только о различныхъ именахъ Бога.

d) Какъ, далѣе, человѣческая мысль не имѣетъ никакого субъективнаго бытія, а только объективное, т.-е. не покоится на интеллигибельномъ species, но есть лишь знакъ вещи, такъ, по аналогіи, нужно представить себѣ и божественныя идеи. Богъ мыслитъ вещи не чрезъ Свою сущность, какъ species intelligibilis, но божественная идея есть не болѣе, какъ тварь, поскольку она мыслится Богомъ. Такимъ образомъ идеѣ въ божественномъ умѣ приписывается не субъективное, но только объективное бытіе. Идея есть не что иное, какъ актъ божественнаго мышленія, имѣющій своимъ предметомъ нѣчто, находящееся внѣ Божества. Ни въ какомъ случаѣ нельзя включить *ratio idealis* вещей въ самую божественную сущность.

e) Отсюда само собою вытекаетъ дальнѣйшее. Количество божественныхъ идей опредѣляется числомъ отдѣльныхъ вещей, существующихъ въ дѣствительности или возможныхъ. Лишь единичное, индивидуальное имѣетъ идею въ Богѣ, но никакъ не всеобщее. Всеобщее не имѣетъ никакой реальности; оно есть только субъективный продуктъ нашего мышленія; это лишь

неопредѣленная мысль, и, какъ таковая, мысль менѣе совершенная, чѣмъ отчетливое познаніе. По этой причинѣ оно и не можетъ быть предобразовано въ божественной идеѣ. Богъ познаетъ всеобщее только въ нашей душѣ. Познавая нашу душу, Онъ познаетъ и дѣятельность, посредствомъ которой мы образуемъ общія понятія, а также самыя эти понятія. Но объ идеальномъ бытіи въ божественномъ умѣ всеобщаго, какъ образца, не можетъ быть и рѣчи.

f) Что же касается, далѣе, человѣческой души, то нѣтъ возможности съ несомнѣнностью доказать, что она есть нематеріальная, духовная субстанція [1]). Только благодаря откровенію получаемъ мы увѣренность въ этомъ. По отношенію къ тѣлу душа есть его существенная форма, такъ какъ человѣкъ отличается отъ животныхъ именно разумною душою, а то, что отличаетъ одно отъ другого, всегда служитъ формой. Однако душа не есть единственная существенная форма тѣла. Кромѣ души тѣлу, какъ таковому, свойственна еще *forma corporeitatis*. Кромѣ того въ человѣкѣ должно полагать реальное различіе между чувствующей и разумной душой, потому что одна и та же форма не можетъ быть одновременно нематеріальной и матеріальной, непротяженной и протяженной. Чувствующая душа есть матеріальная и протяженная форма, разумная, напротивъ,—нематеріальная и непротяженная форма. Слѣдо-

---

[1]) Ни разумъ, ни опытъ не даютъ намъ здѣсь достаточно точекъ опоры. Разумъ въ этомъ отношеніи безсиленъ, такъ какъ каждое раціональное доказательство предполагаетъ въ этомъ случаѣ нѣчто такое, что само оказывается сомнительнымъ. Также безсиленъ и опытъ, потому что мы познаемъ только наши внутреннія состоянія и дѣятельности, а то, что мышленіе и воля являются дѣятельностью нематеріальной субстанціи и ей только исключительно свойственны, этого мы по опыту не знаемъ. Поэтому опытъ и не уполномочиваетъ насъ положить въ основу ихъ нѣкоторый нематеріальный принципъ, находящійся въ насъ.

вательно, обѣ онѣ должны реально различаться одна отъ другой.

g) Силы души какъ отъ ея субстанціи, такъ и другъ и отъ друга не отличаются ни реально, ни формально. Душа дѣйствуетъ не посредствомъ силъ, отличающихся отъ ея субстанціи, но непосредственно чрезъ себя самое. Frustra fit per plura, quod fieri potest per pauciora. Зачѣмъ принимать еще особенныя силы для дѣятельности души, когда одной душевной субстанціи достаточно для объясненія ея дѣятельности!

h) Посредствомъ разума нельзя доказать, что воля не можетъ быть удовлетворена никакимъ другимъ благомъ, кромѣ Бога. Поэтому невозможно доказать и того, что высшимъ благомъ человѣка является Богъ. Не говоря уже о прочемъ, нельзя доказать даже того, что сотворенная воля способна къ воспріятію безконечнаго блага, такъ какъ это не есть нѣчто естественное, но касается области сверхъестественнаго. Столь же трудно доказать, что для человѣка необходима сверхъестественная благодать, какъ forma habitualis, чрезъ которую Богъ только можетъ даровать ему вѣчное (сверхъестественное) блаженство, или что Богъ безъ сообщенія благодати не можетъ освободить человѣка отъ вины и наказанія.

i) Во всѣхъ этихъ случаяхъ нужно различать между *potentia Dei absoluta* и *potentia Dei ordinata*. Чрезъ potentia ordinata Богъ, конечно, не въ состояніи никого вести ко спасенію безъ caritas creata, никого не можетъ освободить отъ вины и наказанія безъ сообщенія благодати. Но все это Онъ можетъ сдѣлать по силѣ potentia absoluta. Порядокъ же, по которому дѣйствуетъ божественное могущество, зависитъ единственно отъ свободной воли Бога, и потому въ этой области не могутъ быть приведены какія-либо доказательства неоспоримаго свойства.

11. Этого достаточно о номинализмѣ Оккама. Онъ быстро пріобрѣлъ многочисленныхъ сторонниковъ. Смѣлое выступленіе Оккама, его открытая оппозиція противъ существующихъ школьныхъ ученій, а также его фанатическая борьба противъ папы привлекли къ нему всѣхъ тѣхъ, кто, не удовлетворенный существующимъ, желалъ обновленій. Къ нимъ принадлежали между прочимъ: Адамъ Годдамъ, миноритъ и учитель въ Оксфордѣ; Армандъ де Бовуаръ и Робертъ Холькотъ († 1349), два доминиканца, изъ которыхъ послѣдній защищалъ мнѣніе, что нѣчто можетъ быть истиннымъ съ точки зрѣнія философіи и ложнымъ съ точки зрѣнія вѣры и наоборотъ; генералъ августинскаго ордена, Григорій изъ Римини († 1358); Рихардъ Сюинсхедъ или Сюиссэ около 1350 г.), Іоаннъ Мерикурскій, который проповѣдовалъ детерминизмъ и согласно этому утверждалъ, что даже грѣхъ зависитъ отъ воли Божіей и, слѣдовательно, заключаетъ въ себѣ больше добра, чѣмъ зла, и Николай изъ Ультрикурія, который также прицелъ къ еретическимъ положеніямъ.

12. Но въ особенности между сторонниками доктрины Оккама нужно назвать:

3. Іоанна Буриданъ и Петра д'Альи.

1. Буриданъ, непосредственный ученикъ Оккама, былъ знаменитымъ преподавателемъ въ Парижѣ, откуда онъ перешелъ въ Вѣну, гдѣ, какъ утверждаютъ, содѣйствовалъ учрежденію университета (1356 г.). Впрочемъ, это исторически не доказано. Онъ написалъ: *Summa de dialecta*, ed. Par. 1484 г., *Comdendium logicae*, ed. Ven. 1489 и *Quaestiones* къ аристотелевской метафизикѣ, этикѣ, политикѣ и физикѣ. Въ своей логикѣ онъ хочетъ дать руководство къ нахожденію средняго тер-

мина, который служитъ какъ бы мостомъ между большимъ и меньшимъ терминами, и такъ какъ Аристотель видѣлъ проявленіе остроумія въ быстромъ отыскиваніи средняго понятія, то это руководство, полезное даже для тупицъ, называли *Pons asinorum*.

2. Интересно его ученіе о свободѣ воли. Онъ беретъ подъ свою защиту интеллектуальный детерминизмъ. Воля, по его ученію, находится подъ опредѣляющимъ вліяніемъ разума. Она дѣйствуетъ соотвѣтственно тому, какъ судитъ разумъ. Если разумъ рѣшитъ увѣренно, что предносящееся ему благо есть благо совершенное и всестороннее, которому чуждо всякое ratio mali, то воля устремляется къ нему съ необходимостью. Изъ этого слѣдуетъ, что если разумъ признаетъ одно благо высшимъ, а другое — низшимъ, то воля при одинаковыхъ условіяхъ устремится къ высшему. Когда же разумъ признаетъ то и другое благо равноцѣннымъ, то воля совсѣмъ не можетъ дѣйствовать. Отсюда знаменитый „Буридановъ оселъ", который умираетъ отъ голода, находясь между двухъ совершенно одинаковыхъ вязанокъ сѣна.

3. Но остается ли мѣсто для свободнаго рѣшенія воли при допущеніи подобнаго интеллектуальнаго детерминизма? Буриданъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ утвердительно. Въ то мгновеніе, когда разумъ произноситъ свое сужденіе, что данное благо выше другого, воля, конечно, не можетъ стремиться къ низшему, но это можетъ произойти въ другое время, при отсутствіи оцѣнки со стороны разума. Далѣе, воля можетъ отклонить разумъ отъ высшаго блага въ сторону низшаго. Тогда, за отсутствіемъ сравненія, воля можетъ склониться къ низшему благу. Наконецъ, воля въ данномъ случаѣ можетъ отложить свое рѣшеніе. Тогда, при дальнѣйшемъ изслѣдованіи обстоятельствъ, рѣшеніе

разума можетъ измѣниться, и въ его глазахъ высшимъ благомъ можетъ оказаться то, которое раньше онъ считалъ низшимъ. Такимъ образомъ остается еще много простора для свободнаго самоопредѣленія воли.

4. Парижскій университетъ сильно боролся противъ вторженія въ его нѣдра номинализма. Уже въ 1339 г. вышелъ декретъ, которымъ запрещалось преподаваніе ученія Оккама. Второе запрещеніе послѣдовало въ 1340 г. Въ 1347 г. было отвергнуто ученіе Іоанна Мерикурскаго, а въ 1348 г. Николай изъ Аутрикурія долженъ былъ отречься отъ своихъ нападокъ на схоластико-аристотелевскую философію и отъ своихъ ложныхъ мнѣній о вѣчности міра. Въ 1473 г. всѣмъ парижскимъ магистрамъ было вмѣнено въ обязанность держаться реализма, и этотъ статутъ сохранялъ силу до 1481 г. Однако номинализмъ сумѣлъ отстоять свое существованіе. Къ главнымъ его представителямъ во второй половинѣ XIV и XV вв. принадлежитъ Петръ д'Альи (Petrus de Alliaco), сначала преподаватель философіи и канцлеръ парижскаго университета, а потомъ епископъ въ Камбре и кардиналъ (1350—1425). Главнѣйшія его сочиненія по философіи — Комментаріи къ сентенціямъ и *Tractatus de anima*. Онъ цѣликомъ принималъ тезисы своего учителя, Оккама, и старался выяснить и обосновать ихъ посредствомъ новыхъ данныхъ.

5. Въ особенности слѣдуетъ отмѣтить, что Петръ д'Альи не приписывалъ чувственному познанію той степени достовѣрности, какая свойственна самопознанію, высшимъ принципамъ разума и необходимымъ выводамъ изъ нихъ. Въ то время, какъ самопознаніе и чисто интеллектуальное познаніе имѣетъ абсолютную достовѣрность, чувственное познаніе всегда только условно. Оно—не абсолютно, потому что Богъ можетъ уничтожить всѣ находящіеся внѣ насъ предметы, а предста-

вленія о нихъ сохранить въ насъ, можетъ даже посредствомъ чудеснаго вмѣшательства измѣнить то, что является обычнымъ въ опытѣ. Достовѣрность же опытнаго познанія необходимо обусловлена незыблемостью обычнаго теченія природы и обычнаго воздѣйствія на нее Бога.

6. Далѣе къ оккамистамъ относятся Николай Амати, Генрихъ Ойтскій и Генрихъ Гессенскій—оба нѣмцы и преподаватели въ Вѣнскомъ университетѣ (послѣдній † 1397), Матвѣй Краковскій изъ Помераніи († 1410), Николай Оразмъ († 1382), Николай изъ Клеманжа († 1440) и наконецъ Гавріилъ Биль († 1495), преподаватель богословія въ Тюбингенѣ, обыкновенно называемый „послѣднимъ схоластикомъ“. Въ своемъ *Collectorium* къ четыремъ книгамъ сентенцій (ed. Tub. 1512 г.) онъ еще разъ дѣлаетъ обзоръ оккамизма и сопоставляетъ его съ отклоняющимися взглядами другихъ [1]). Въ 1473 г. при Людовикѣ XI въ Парижѣ былъ изданъ королевскій декретъ противъ номиналистовъ, которымъ запрещалась номиналистическая доктрина и преподаватели клятвенно обязывались держаться реализма. Въ 1481 г. этотъ запретъ былъ снятъ, но это не могло помочь номинализму, который въ эту пору уже пережилъ себя.

---

[1]) Кромѣ этого Biel писалъ In quat. libr. sent. 1. Tub. 1501. О Билѣ см. Linsenmann, Gabriel Biel und die Anfänge der Univers. Tübingen (Theol. Quartalschrift. Jahrg. 1865, S. 195 ff). u G. Biel, der letzte Scholastiker und der Nominalismus (ebends. S. 449 ff., S. 601 ff).

II. Реалисты.

1. Вальтеръ Бурлейгъ, Ѳома Страсбургскій, Марсилій Ингенъ и др.

1. Какъ ни смѣло выступалъ номинализмъ въ XIV в., онъ все же не могъ вытѣснить реализма. Напротивъ, реализмъ и въ исходѣ среднихъ вѣковъ сохранялъ господствующее положеніе въ школахъ. Поэтому въ XIV и XV вв. мы находимъ также очень выдающихся преподавателей, которые рѣшительно отстаивали реалистическую доктрину противъ номинализма.

2. Сюда относится, во-первыхъ, Вальтеръ Бурлейгъ (1275—1337), слушавшій одновременно съ Оккамомъ лекціи Дунса Скота, затѣмъ читавшій лекціи сначала въ Парижѣ, а потомъ въ Оксфордѣ. Онъ написалъ комментаріи къ логикѣ, физикѣ, метафизикѣ, этикѣ и политикѣ Аристотеля и сочиненіе *De vita et moribus philosophorum*. Онъ твердо былъ увѣренъ въ реальности универсалій, но доказывалъ этотъ тезисъ доводами не скотической, а томистической школы.

3. Интересны способы, какими онъ старался обосновывать реальность всеобщаго. Природа, говоритъ онъ, имѣла въ виду прежде всего и преимущественно создать нѣчто, внѣ насъ находящееся. Но цѣлью ея служитъ не частное, а общее, species. Слѣдовательно, общее есть нѣчто, внѣ насъ находящееся, и не можетъ существовать только въ нашей мысли. Далѣе, предметомъ нашихъ естественныхъ влеченій служитъ нѣчто, существующее внѣ насъ и отличающееся общимъ характеромъ. Когда мы чувствуемъ голодъ и жажду, то мы стремимся къ пищѣ и питью вообще, а не къ опредѣленной пищѣ и питью. Итакъ, общее должно существовать реально.

4. Такому же направленію слѣдовалъ Іоаннъ Бакон-

торпъ († 1346). Но онъ больше примыкалъ къ Аверроэсу. Вообще такъ называемый великій комментарій Аверроэса къ Аристотелю былъ въ большомъ почетѣ въ XIV и XV вв. и многими признавался вѣрнѣйшимъ и лучшимъ, даже единственно правильнымъ изложеніемъ Аристотеля. Во многихъ пунктахъ Іоаннъ расходился съ ученіемъ св. Ѳомы.

5. Дальнѣйшимъ представителемъ реализма былъ генералъ Августинскаго ордена, Ѳома Страсбургскій (Thomas de Argentina). Въ молодости онъ преподавалъ богословіе въ Парижѣ († 1357). Его перу принадлежитъ цѣнный комментарій къ сентенціямъ. Во всемъ онъ тѣсно примыкалъ къ прославленному учителю своего ордена, Эгидію Колонна. Онъ былъ противникомъ ученія о формальномъ различіи божественныхъ аттрибутовъ, такъ какъ оно, по его мнѣнію, не согласуется съ простотой существа Божія. Онъ допускалъ только виртуальное различіе, но и то лишь въ томъ случаѣ, если божественная сущность мыслится въ отношеніи къ сотвореннымъ вещамъ, въ которыхъ она открывается различнымъ образомъ.

6. Затѣмъ среди реалистовъ слѣдуетъ упомянуть Марсилія Ингена. Онъ былъ приходскимъ священникомъ, преподавалъ въ Парижѣ, а оттуда былъ приглашенъ въ 1346 г. во вновь основанный университетъ въ Гейдельбергѣ († 1396). Написалъ онъ Примѣчанія къ Аристотелю, Діалектику и Комментаріи къ сентенціямъ. Его нерѣдко причисляли къ номиналистамъ, но это произошло оттого, что его смѣшивали съ Марсиліемъ Падуанскимъ, товарищемъ Оккама. Всѣ его сочиненія имѣютъ вполнѣ реалистическое содержаніе. Если онъ въ отдѣльныхъ пунктахъ и отступаетъ отъ Ѳомы, то въ главномъ и общемъ стоитъ на точкѣ зрѣнія послѣдняго. Новыхъ мыслей не встрѣчается въ его

сочиненіяхъ, но всѣ они отличаются ясностью и отчетливостью.

7. Въ наибольшей чистотѣ и съ наибольшимъ постоянствомъ томистическій реализмъ удерживался, какъ и слѣдуетъ ожидать, въ доминиканской школѣ. Изъ послѣдователей этой школы мы назовемъ: Бернгардта Овернскаго, Петра де-Палуда, въ особенности Іоанна Капреола († 1444), прозваннаго *Princeps thomistorum* и давшаго въ своихъ *Libri defensionum* самое точное изложеніе томистическаго ученія. Къ нимъ примыкаютъ: Доминикъ Фландрскій, Сильвестръ Феррарскій, Сильвестръ Прирій и кардиналъ Кайетанъ, написавшій знаменитый комментарій къ Summa Theologiae св. Өомы.

2. Раймундъ Сабундскій.

1. Своеобразное положеніе занимаетъ испанскій врачъ, Раймундъ Сабундскій, преподаватель медицины и философіи въ Тулузѣ (ок. 1437). Онъ прославился своимъ религіозно-философскимъ сочиненіемъ *Theologia naturalis* [1]. Эта книга замѣчательна тѣмъ, что въ ней Раймундъ по методу всецѣло примыкаетъ къ Раймунду Люллію и послѣдовательно проводитъ его черезъ все свое сочиненіе [2].

2. Есть двѣ книги, говоритъ онъ, изъ которыхъ мы можемъ узнать истину,—книга природы и книга св. Писанія. Обѣ онѣ не различаются по содержанію. И по предмету и по объему онѣ содержатъ въ себѣ одно и

---

[1]) Ed. Strassburg 1448, 96 etc. Новое изданіе Sulsbach 1852.

[2]) О Раймундѣ Сабундскомъ см. A. Fr. Holberg, De theol. nat. R. d. S., Halis 1843; Matzke, die natürliche Theologie des Raym. v. Sab. Breslau 1846; M. Huttler. Die Religionsphilosophie des Raym. v. Sab., Augsb. 1851. L. Kleiber, De R. vita et scriptis, Berol. 1856.

то же. Разница между ними только въ томъ, что изъ книги природы мы узнаемъ истину лишь посредствомъ изслѣдованія и доказательствъ, между тѣмъ какъ книга св. Писанія учитъ насъ истинѣ категорически и въ формѣ предписаній, слѣдовательно не посредствомъ, доказательствъ, а силою авторитета. Что же касается до соотношенія между этими двумя книгами, то книга природы въ развитіи нашего познанія предшествуетъ св. Писанію. Она есть путь или дверь, ведущая насъ въ святилище откровенія.

3. Соотвѣтственно этому, въ своей Theologia naturalis Раймундъ старается извлечь все содержаніе христіанства, включая сюда и мистеріи, изъ книги природы, чтобы посредствомъ этого обосновать ученіе св. Писанія діалектически, при помощи разума, и оградить его отъ всякихъ нападокъ. Въ своей книгѣ онъ всецѣло стоитъ на точкѣ зрѣнія природы и разума и пытается чисто спекулятивнымъ путемъ раскрыть содержаніе христіанства и доказать его апріористически. На основаніи всего этого онъ приходитъ къ заключенію, что христіанство есть истинная религія, такъ какъ она содержитъ въ себѣ всѣ истины, найденныя путемъ изслѣдованія природы и усилій разума и раціонально доказанныя въ своей истинности.

4. Раймундъ старается, конечно, смягчить раціоналистическій элементъ, который заключается въ этой точкѣ зрѣнія. Онъ допускаетъ, что разумъ по крайней мѣрѣ первоначально (primo), при помощи однихъ только собственныхъ средствъ, т.-е. безъ откровенія, не могъ бы дойти до познанія тайнъ христіанства. Но такъ какъ онъ все же признаетъ, что разумъ, хотя и послѣ откровенія, однако можетъ раціонально и своими собственными силами доказать таинственныя истины христіанской вѣры, то этимъ достигается лишь одно: чистый раціо-

нализмъ преобразуется у него въ раціонализмъ теософическій. Итакъ, точка зрѣнія Раймунда должна быть признана тождественной съ точкой зрѣнія его предшественника, Люллія.

5. Человѣкъ, по Раймунду, слишкомъ удалился отъ самого себя. Поэтому онъ долженъ прежде всего вернуться къ себѣ самому. Средствомъ къ этому служитъ природа. Благодаря познанію природы, человѣкъ постигаетъ самого себя. Далѣе, только черезъ самопознаніе онъ можетъ прійти къ богопознанію. Вещи въ природѣ расположены по ступенямъ: однѣ просто существуютъ, другія существуютъ и живутъ, третьи существуютъ, живутъ и чувствуютъ, а человѣкъ соединяетъ въ себѣ бытіе, жизнь, чувство и мышленіе. Человѣкъ сознаетъ себя микрокосмомъ, т.-е. такимъ существомъ, въ которомъ соединяется все разсѣянное въ природѣ. Если же человѣкъ сознаетъ себя такой единицей, то необходимо предположить и причину, осуществляющую соединеніе въ немъ всѣхъ этихъ моментовъ. Эта причина есть Богъ.

6. Слѣдуетъ различать двоякое творчество: *productio per modum artis* и *productio per modum naturae*. Productio per modum artis присвоивается Богу, какъ сотворившему такимъ образомъ міръ. Въ такомъ случаѣ ему слѣдуетъ приписать и productio per modum naturae. Такъ какъ послѣдняго рода творчество по своему существу выше и преимущественнѣе перваго, то оно не можетъ быть отнято у Бога, какъ совершеннѣйшаго существа, которому свойственны всѣ совершенства. Далѣе, Богу свойственно высшее блаженство. Но Богъ долженъ находить больше удовлетворенія въ томъ, что Онъ производитъ изъ Своей природы, чѣмъ въ томъ, въ отношеніи къ чему Онъ является только художникомъ. Слѣдовательно и на этомъ основаніи надо признать въ

Богѣ productio per modum naturae. На этомъ послѣднемъ покоится тройственная жизнь Божества, такъ какъ productio per modum naturae и состоитъ въ рожденіи Сына и изведеніи Св. Духа.

7. Богъ сотворилъ міръ, побуждаемый любовью, поэтому и человѣкъ обязанъ любить Его. Съ другой стороны, творя міръ, Богъ ищетъ въ немъ Своей чести и славы, поэтому человѣкъ обязанъ и чтить Бога. Любя Бога, человѣкъ долженъ въ самой этой любви воздавать Богу дань почитанія. Но такъ какъ фактически люди не таковы, какими они должны быть, и не выполняютъ своихъ обязанностей по отношенію къ Богу, то мы должны изъ этого заключить, что нѣкогда произошло грѣхопаденіе, вслѣдствіе котораго родъ человѣческій впалъ въ такое состояніе. Считать же это состояніе первоначальнымъ было бы не согласно съ премудростью и благостью Бога. За то, что люди находятся въ указанномъ состояніи, они должны дать удовлетвореніе Богу. Но такъ какъ они сами не могутъ дать такого удовлетворенія, то Сынъ Божій сталъ человѣкомъ, чтобы вмѣсто нихъ принести удовлетвореніе Богу за грѣхи людей и этимъ спасти человѣчество.

8. Изъ этихъ немногихъ примѣровъ можно видѣть, какимъ образомъ Раймундъ раскрываетъ и обосновываетъ христіанскіе догматы. Полагаемъ, что сказаннаго о немъ достаточно. Теперь перейдемъ къ другому писателю, который, стоя на границѣ между XIV и XV вв., составилъ себѣ имя не только въ исторіи церкви, но и въ исторіи философіи того времени.

3. Іоаннъ Герсонъ.

1. Онъ родился въ 1363 году, въ деревнѣ Герсонъ въ Реймскомъ діацезѣ; образованіе получилъ въ Парижѣ подъ руководствомъ Петра д'Альи, потомъ самъ сталъ знаменитымъ преподавателемъ и канцлеромъ парижскаго университета. На Констанцскомъ соборѣ, созванномъ для устраненія церковныхъ смутъ, онъ выступилъ вліятельнымъ дѣятелемъ. Позднѣе, высланный герцогомъ Бургундскимъ за то, что публично на Констанцскомъ соборѣ порицалъ его за убійство герцога Орлеанскаго, онъ жилъ долгое время въ баварскихъ горахъ, а послѣдніе дни провелъ въ Целестинскомъ монастырѣ въ Ліонѣ, гдѣ и умеръ въ 1429 г. Его сочиненія очень многочисленны и разнообразны. Наиболѣе важны для исторіи философіи: *Theologia mystica speculativa et practica*, *Elucidatio mysticae theologiae*, *Centilogium de causa finali*, *Concordia metaphysicae cum logica*, *De monte contemplationis*, *De simplificatione cordis*, *De illuminatione cordis*, *De consolatione theologiae*[1]).

2. Въ ученіи о познаніи Герсонъ пытался примирить двѣ боровшихся между собою школы: терминистовъ и реалистовъ. Онъ различаетъ реальное бытіе вещей и идеальное или „объектальное" бытіе ихъ въ разумѣ. Правда, „объектальное" бытіе вещей соотвѣтствуетъ реальному, но нельзя думать, что абстрагируемое отъ вещей существуетъ въ нихъ въ той же формѣ, въ какой его

---

[1]) Сочиненія Герсона изд. Colon. 1483, Argent. 1488—1502, Par. 1521 и 1606 и du Pin, Antv. 1706. О Герсонѣ: Engelhardt, De Gersonio mystico. Erl. 1823 Lécuy, Vie de Gerson. Par. 1835. Jourdain, Paris 1838. Schmidt, Strassb. 1839 Mettenleiter. Augsb. 1357 и особенно J.-B. Schwab, Ioh. Gerson, Würzburg 1858.

содержитъ нашъ разумъ. Общее получаетъ свое бытіе только въ разумѣ, во внѣшней дѣйствительности оно существуетъ лишь въ единичномъ. Въ этомъ, конечно, правы терминисты въ противоположность формалистамъ.

3. Зато терминисты ошибаются въ томъ, что отвергаютъ всякое внутреннее отношеніе мысли къ бытію, т.-е. не допускаютъ, чтобы всеобщее имѣло основаніе въ объективной реальности. Это приводитъ ихъ къ отрицанію всякой объективности за общими положеніями, которыя они считаютъ лишь фикціей разума. Такъ какъ всеобщее вѣчно и необходимо, то дальнѣйшимъ слѣдствіемъ изъ основоположеній терминистовъ служитъ отрицаніе вѣчнаго бытія вещей.

4. Слѣдуетъ держаться средины между двумя этими крайностями. Всеобщее, какъ таковое, не существуетъ реально въ объективной дѣйствительности, но оно имѣетъ свое основаніе въ ней, поскольку универсальное создается разумомъ на почвѣ реальнаго бытія, когда разумъ отбрасываетъ индивидуальное отъ вещей, а удерживаетъ только общую всѣмъ индивидамъ сущность. Поэтому и въ Богѣ находятся не только идеи единичнаго, но и общаго.

5. Но главной задачей Герсона было направить духовные интересы эпохи отъ чистой спекуляціи къ мистикѣ. Онъ упрекалъ ученыхъ своего времени въ томъ, что всѣ они предавались мелкой любознательности, были одержимы страстію къ оригинальности, вѣчно спорили между собой изъ-за научныхъ воззрѣній и пренебрегали попеченіями о мистической жизни. Поэтому съ своей стороны Герсонъ возвращается къ представителямъ школы св. Виктора и Бонавентурѣ и старается вновь заинтересовать ихъ мистическимъ ученіемъ своихъ современниковъ.

6. Желая сообщить своей мистикѣ необходимое психологическое основаніе, Герсонъ различаетъ двѣ основныхъ способности души: познающую и желающую, на которыхъ держатся два направленія духовной жизни— теоретическое и практическое. Каждая изъ этихъ способностей въ свою очередь заключаетъ въ себѣ три отдѣльныхъ момента. Въ познавательной способности надо различать: воображеніе, разумъ и интеллигенцію. Въ воображеніи коренится cogitatio, разуму соотвѣтствуетъ meditatio и, наконецъ, интеллигенція есть органъ contemplatio. Cogitatio, направляясь на чувственное, въ области желающей способности влечетъ за собой удовольствіе или похоть. Meditatio восходитъ въ дискурсивной дѣятельности мышленія отъ чувственнаго къ сверхчувственному; въ области чувства этому соотвѣтствуетъ благочестивый порывъ, выражающійся въ любви къ истинѣ и стремленіи къ ней. Contemplatio, наконецъ, состоитъ въ созерцаніи божественнаго, которому въ области сердца соотвѣтствуетъ любовь къ Богу.

7. Такимъ образомъ мистическая жизнь возникаетъ вслѣдствіе того, что духъ, отдѣляясь отъ міра и углубляясь въ самого себя, возвышается по ступенямъ духовной жизни до созерцанія и любви къ Богу. Душа извлекаетъ изъ этого для себя троякое благо. Во-первыхъ, въ созерцаніи и любви къ Богу она приходитъ въ восторженное состояніе. Дѣйствіе этого экстаза обнаруживается въ томъ, что всѣ душевныя силы претворяются въ созерцаніе и любовь къ Богу, а дѣятельность прочихъ душевныхъ способностей совершенно умолкаетъ. Во-вторыхъ, душа благодаря любви достигаетъ единенія съ Богомъ и такъ сказать трансформируется въ Бога. Въ-третьихъ, душа достигаетъ покоя въ Богѣ, т.-е. совершеннаго успокоенія и удовлетворенія всѣхъ своихъ

желаній. Что созерцаетъ душа въ этомъ состояніи, того нельзя описать словами. Безконечный свѣтъ Божій, нисходящій въ душу, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и безконечная тьма, потому что созерцаемое непонятно для ума. Поэтому божественная мудрость начинается тьмою, т.-е. удаленіемъ познанія отъ всего сотвореннаго, и кончается тьмой же, т.-е. безконечнымъ свѣтомъ Божьимъ.

8. Герсонъ много распространяется въ описаніяхъ мистической жизни. Но онъ борется не только противъ того мистико-пантеистическаго представленія, по которому человѣкъ, живущій въ созерцаніи, возвращается въ свою идею, находящуюся въ Богѣ, и при этомъ происходитъ такое единеніе между любящимъ и любимымъ, что человѣческая душа растворяется въ божественной сущности, но предостерегаетъ также и отъ излишествъ любви, которая легко завлекаетъ человѣка къ чувственнымъ представленіямъ, а также противъ обманчивыхъ призраковъ фантазіи, благодаря которой человѣкъ считаетъ внутреннія состоянія своего болѣзненнаго возбужденія за видѣнія, воспринимаемыя внѣшними чувствами. Нужно строго отличать мистическій экстазъ и его видѣнія отъ обманчивыхъ призраковъ воображенія. Кто, переживая состояніе экстаза, видитъ что-нибудь, напоминающее земное, тотъ можетъ быть увѣренъ, что онъ созерцаетъ не Бога. Бога могутъ видѣть только чистые и притомъ, какъ сказано, такимъ образомъ, котораго нельзя описать словами.

III. Нѣмецкіе мистики.

1. Мейстеръ Экгартъ [1]).

а. Его ученіе о Богѣ и твореніи міра.

1. Основателемъ нѣмецкаго мистицизма былъ Мейстеръ Экгартъ. Онъ родился во второй половинѣ XIII вѣка, вѣроятно, въ Саксоніи. Нѣкоторое время онъ состоялъ преподавателемъ въ Парижѣ, потомъ провинціаломъ доминиканскаго ордена въ Саксоніи, жилъ въ Кельнѣ, затѣмъ въ Страсбургѣ. Въ качествѣ проповѣдника онъ старался вліять главнымъ образомъ на массы, чтобы посвятить ихъ въ глубины христіанско-мистической жизни. Но вскорѣ разнесся слухъ, что его проповѣди содержатъ въ себѣ заблужденія. Вслѣдствіе этого въ 1327 году онъ былъ призванъ на религіозный судъ въ Кельнѣ и изъявилъ согласіе отречься отъ своего ученія, если въ немъ найдутся какія-нибудь заблужденія. Позднѣе, когда отъ него потребовали категорическаго отреченія, онъ апеллировалъ къ папѣ. Папа собралъ спеціальную конгрегацію для испытанія ученія Экгарта, которая извлекла 28 пунктовъ изъ его проповѣдей и признала

---

[1]) Вообще о нѣмецкой мистикѣ. см.: G. Arnold, Historia et descript. theol. mysticae, Frakf. 1702. Rosenkranz, Die deutsche Mystik, Königsberg 1836. Ulmann, Reformatoren vor der Reformation. Bd. 2, Hamb. 1842. Ch. Schmidt, Etudes sur le mysticisme allemand (Mem. de l'ac. des sciences mor. et pol. t. 2, p. 240, Par. 1847). Böhringer, Kirchengechichte in Biographien, II, 3: Die deutschen Mystiker. Zürich 1855. Hamberger, Stimmen aus dem Heiligthum der christl. Mystik u. Theosophie. Stuttg. 1857, Greith, Die Mystik im Predigerorden, Freib. i. B. 1861. Denifle, Die deutschen Mystiker,

ихъ ложными. Булла, осудившая эти пункты, была объявлена только послѣ смерти Экгарта въ 1329 г. [1]).

2. По ученію Экгарта, Богъ есть существо настолько простое, что въ Немъ не можетъ быть допущено никакого различія, въ чемъ бы оно ни полагалось. Поэтому къ Нему нельзя относить и различныхъ предикатовъ. Пока въ Богѣ мыслятъ какое-либо различіе, еще не мыслятъ Бога; пока Богу въ мысляхъ приписываютъ какія-либо качества, истинное познаніе Бога еще не достигнуто. Въ Богѣ нѣтъ никакого различія. „Въ Немъ да есть нѣтъ и обратно“.

3. Тѣмъ не менѣе Экгартъ полагаетъ различіе между Божествомъ и божественными лицами. Подъ Божествомъ онъ разумѣетъ простое, чистое существо Бога. Это въ себѣ самомъ безразличное существо онъ называетъ основаніемъ, корнемъ, внутреннимъ источникомъ Бога и представляетъ его себѣ, какъ вѣчную, въ себѣ покоящуюся тишину, гдѣ нѣтъ никакого дѣйствія, гдѣ Богъ какъ бы спитъ, какъ вѣчную тьму, въ которой Богъ скрытъ и непознаваемъ для Себя Самого. Но въ этой вѣчной тьмѣ божественнаго существа проявляется свѣтъ Отца, а поскольку Отецъ познаетъ Свое суще-

---

[1]) Первоначально были извѣстны только проповѣди и трактаты Экгарта, помѣщенные въ приложеніи къ изданію проповѣдей Таулера. Basel 1521. Позднѣе Pfeiffer во 2 томѣ своего сочиненія „Deutsche Mystiker des 14 Jahrh. 1857 издалъ произведенія Экгарта съ большей полнотой. [Sievers открылъ и опубликовалъ 26 новыхъ проповѣдей Zeitschr. f. deutsches Altertum. 1872), а въ 1880 году Денифле открылъ и издалъ отрывки Opus tripartitum. Denifle, Meister Eckhardts lateinische Schriften. (Arch. f. Litt. u. Kirchengeschichte d. Mitt. 1886.] Литература объ Экгартѣ. Martensen, M. Eckhardt, Hamb. 1842. P. Gross, De E. phil., diss. inaug. Bonn 1858. R. Heidrich, Das theol. System des M. Eckhardt, Prog.. Posen. 1864. I. Bach, M. Eckhardt, der Vater der deutschen Speculation, Vien 1864. A. Lasson, Meister Eckhardt, der Mystiker. Berlin. 1868.

ство, Онъ рождаетъ въ этомъ самопознаніи Сына. Но такъ какъ Онъ любитъ Себя въ Сынѣ, то въ этой любви вмѣстѣ съ Сыномъ Онъ изводитъ Духа Св. Такимъ образомъ вѣчно скрытая первооснова Бога восходитъ къ свѣту. „Божество“ становится „Богомъ“, Богомъ въ трехъ лицахъ.

4. Первооснова Бога, разсматриваемая въ себѣ самой, независимо отъ божественныхъ лицъ, содержитъ въ себѣ всѣ сущности. Богъ въ своемъ самобытіи есть совокупность всѣхъ сущностей, и всѣ сущности, поскольку онѣ въ Богѣ, есть Самъ Богъ. Будучи сущностью безъ сущности, Богъ есть сущность всѣхъ сущностей, однако всѣ сущности составляютъ въ Богѣ единую сущность, потому что въ Немъ нѣтъ различій. Всѣ сущности въ Немъ поглощены одной сущностью, и ни одна сущность не дана въ Немъ обособленно. Если Отецъ, познавая Себя Самого, изрекаетъ въ этомъ актѣ Свое „Вѣчное Слово“, т.-е. рождаетъ Сына, то въ этомъ Словѣ Онъ изрекаетъ и всѣ вещи. Божественное Слово есть вмѣстѣ съ тѣмъ и единая идея всѣхъ вещей.

5. Сотвореніе міра, по Экгарту, обусловлено благостью Божіей, которая влечетъ за собой твореніе съ необходимостью. Всякое благо, говоритъ Экгартъ, общительно, т.-е. изливается на другое. Такъ какъ Богъ есть абсолютное благо, то это положеніе къ Нему относится a fortiori. Богъ долженъ „сообщать Себя“. „Его природная благость нѣкоторымъ образомъ принуждаетъ Его къ этому“. „Въ самомъ понятіи Его Божества уже дано, что Онъ долженъ сообщать Себя всему воспріимчивому къ Его благости. Если бы Онъ не сообщалъ Себя, Онъ не былъ бы Богомъ“. „Итакъ, Богъ творитъ все по необходимости“.

6. Въ этомъ уже съ необходимостью дана и вѣчность творенія. „Богъ дѣйствуетъ всегда, въ вѣчномъ днесь,

и это дѣйствіе состоитъ въ рожденіи Сына, котораго Онъ рождаетъ постоянно. Въ этомъ рожденіи изъ Него изливаются и всѣ вещи. И Богъ до того услаждается этимъ рожденіемъ, что въ немъ истощаетъ всю Свою силу". Свѣтъ, который есть Сынъ Божій, и распространеніе этого свѣта въ мірѣ неотдѣлимы другъ отъ друга. Рожденіе Сына и твореніе міра сливаются въ одно.

7. Какъ же нужно мыслить о твореніи міра? Экгартъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ формулой: Богъ сотворилъ міръ изъ ничего. Онъ говоритъ, что твореніе во времени отличается отъ вѣчнаго творенія въ Богѣ, какъ художественное произведеніе отъ своего идеала въ умѣ художника. Но у Экгарта встрѣчаются и другія выраженія, придающія формулѣ „твореніе изъ ничего" совсѣмъ иной смыслъ, отличный отъ христіанскаго пониманія, совершенно эманатическій.

8. „Божественное существо, говоритъ Экгартъ, изливается во всѣ творенія, насколько каждое изъ нихъ можетъ воспринять его. Итакъ, все, что сотворено, есть Богъ. Если бы вещи не были полны Богомъ, то онѣ обратились бы въ ничто", потому что всѣ существа сами по себѣ — чистое ничто. „Излившіяся" и такъ сказать „выплавившіяся" изъ Бога, вещи сами по себѣ, независимо отъ Бога, не имѣютъ сущности. Одинъ Богъ есть все во всемъ". „Всѣ творенія, говоритъ Экгартъ, есть чистое ничто. Что не имѣетъ сущности, то есть ничто. Всѣ же творенія не имѣютъ сущности, ибо ихъ сущность заключается въ присутствіи Бога. Если Богъ отвернется отъ нихъ хоть на одинъ мигъ, они тотчасъ превратятся въ ничто". Однако „Богъ внѣ всякой природы и Самъ не природа". „Насколько Богъ находится въ твореніяхъ, настолько же Онъ и выше ихъ, такъ какъ единство, содержащееся во многихъ вещахъ, необходимо должно

быть выше вещей". „Богъ изливается во всѣ творенія, но остается не затронутъ ими, подобно тому, какъ небо охватываетъ всѣ вещи, а само остается необъемлемымъ".

9. Бросая ретроспективный взглядъ на все сказанное до сихъ поръ, нельзя не замѣтить, что Экгартъ, какъ ни часто ссылается онъ на „учителей школы", все же въ основномъ характерѣ своего ученія далеко отступаетъ отъ нихъ. Онъ идетъ по слѣдамъ Ареопагита въ толкованіяхъ Скота Эригены и вслѣдствіе этого теряется въ неоплатоническомъ кругѣ идей. Поэтому у него всюду пробивается эманатически-пантеистическій принципъ. Что Экгартъ покидаетъ общепризнанныя доктрины безъ яснаго сознанія и намѣренія, это мы охотно допускаемъ, но мы считаемъ вполнѣ установленнымъ, что въ его системѣ играютъ большую роль неоплатоническіе элементы и опредѣляютъ собою его представленіе объ отношеніи между Богомъ и міромъ. Примирить трансцендентность и имманентность Бога въ мірѣ — тщетный трудъ какъ съ его стороны, такъ и со стороны неоплатониковъ.

b. Его ученіе о мистическомъ восхожденіи.

1. Душа человѣка, по ученію Экгарта, есть простое существо. Она — форма тѣла, и, какъ таковая, присутствуетъ въ немъ вездѣ. Однако и въ душѣ надо различать двѣ стороны: „искорку" души и силы ея. Эта такъ называемая „искорка" души, извѣстная подъ именемъ души, духа, mens или чувства, есть не столько сила, сколько интимная сущность души. „Она такъ чиста, возвышенна и благородна въ себѣ самой, что въ ней не можетъ быть мѣста для твари, одинъ только Богъ обитаетъ здѣсь Своей непокровенной божественной

природой". Это—истинная первооснова души, аналогичная первоосновҍ Бога, истинный внутренній человҍкъ, сокровенный во внҍшнемъ. Здҍсь-то отпечатлҍнъ образъ Божій.

2. Эта „искорка", или образъ Божій въ душҍ, поистинҍ не есть нҍчто сотворенное, но несотворенное и божественное. „Есть въ душҍ, говоритъ Экгартъ, нҍчто настолько родственное Богу, что является не только соединеннымъ съ Нимъ, но составляетъ съ Нимъ одно". Оно чуждо и далеко всему тварному. „Будь человҍкъ всецҍло такимъ, онъ не былъ бы сотвореннымъ и тварнымъ". Это нҍчто есть духъ, искорка, основа души. „Здҍсь Божья основа—моя основа, а моя основа—Божья основа. Здҍсь я живу безъ свойственнаго мнҍ, и Богъ живетъ безъ свойственнаго Ему". Отсюда эту основу души невозможно обозначить никакимъ именемъ. „Она свободна отъ всҍхъ именъ, лишена всҍхъ формъ и ничҍмъ не наполнена, какъ Богъ ничҍмъ не наполненъ и свободенъ въ Себҍ Самомъ".

3. Это божественное въ душҍ, по Экгарту, есть органъ мистическаго созерцанія. При помощи своего естественнаго познанія человҍкъ не можетъ возвыситься до созерцанія Бога, потому что оно принадлежитъ силамъ души, а послҍднія непосредственно не касаются Бога. Созерцать Бога человҍкъ можетъ только во свҍтҍ, который есть Самъ Богъ, и этотъ свҍтъ блистаетъ въ основҍ души, такъ какъ именно здҍсь Богъ непосредственно пребываетъ въ душҍ. Оттого душа созерцаетъ въ духҍ чистое Божіе существо, каковымъ оно является въ себҍ самомъ, а не въ его раздробленности, какимъ оно отражается въ твореніяхъ. Основа, или духъ души, проникаетъ въ ту основу Бога, которая представляетъ собою чистое, простое единство и не есть еще ни Отецъ, ни Сынъ, ни Духъ. Здҍсь, въ этой основҍ своей духъ

ищетъ Бога, чтобы познать Его и любить безъ посредства и покрывала. „Здѣсь мое око и Божіе око составляютъ одно око и одно лицо, одно исповѣданіе и одну любовь“. „Тѣми же очами, которыми я зрю Бога, и Онъ зритъ меня“. Видѣть Бога и быть видимымъ Имъ—одно и то же.

4. Что касается до условій достиженія мистическаго созерцанія, то для этого прежде всего требуется, чтобы человѣкъ очистился отъ грѣховъ и пребывалъ въ дѣйствительномъ и искреннемъ покаяніи. Потомъ человѣкъ долженъ отрѣшиться отъ всего внѣшняго, углубиться въ самого себя и стать простымъ. Онъ долженъ даже отрѣшиться и отъ себя самого, отъ своихъ силъ и всецѣло собрать себя въ основѣ своей души. Когда выполнены всѣ эти условія, то наступаетъ самое главное. Человѣкъ долженъ весь предаться Богу, бездѣйствовать, предоставить Богу дѣйствовать въ себѣ, умереть, угасить всецѣло свою волю и пассивно отдаться Богу. Это — совершенное успокоеніе.

5. Когда человѣкъ станетъ тихъ и безъ движенія въ этой преданности Богу, тогда въ основѣ его души всходитъ небесный свѣтъ. Свѣтъ Божій зажигается въ средоточіи его души. Въ этомъ свѣтѣ Богъ открываетъ человѣку всю основу своего Божества; все существо Бога становится доступнымъ человѣку. Душа какъ бы растворяется въ Богѣ; ея жизнь и сущность переходитъ въ жизнь и сущность Бога. Человѣкъ становится едино съ Богомъ и переходитъ въ состояніе обоженія. Такимъ образомъ человѣкъ рождается въ Сына Божія. А это рожденіе человѣка въ Сына Божія и есть цѣль всей мистической жизни.

6. Слѣдуетъ замѣтить, что, когда рѣчь идетъ о томъ, что человѣкъ въ мистическомъ созерцаніи рождается въ Сына Божія, то это рожденіе нужно понимать не

въ смыслѣ усыновленія, благодаря которому человѣкъ становится *filius Die adoptivus*. Нѣтъ, родившійся такимъ образомъ есть *filius Die naturalis*, тотъ же filius Dei naturalis, что и вѣчный божественный Логосъ. Экгартъ постоянно повторяетъ, что человѣкъ черезъ возрожденіе такой же сынъ Божій, какъ и вѣчное Слово. „Мы преобразуемся, говоритъ онъ, въ Сына и въ единаго Сына. Между душой человѣка и Сыномъ Божіимъ нѣтъ никакой разницы, точно такъ же, какъ между природой Отца и природой Сына“. Какъ хлѣбъ Евхаристіи претворяется въ тѣло Господне, такъ и человѣкъ въ этомъ рожденіи претворяется въ Сына Божія.

7. Это рожденіе человѣка въ Сына Божія есть въ то же время рожденіе Сына Божія въ человѣка. Нужно различать двоякое рожденіе Сына Божія,—имманентное въ Богѣ и эманентное въ человѣческой душѣ. Мѣстомъ рожденія Сына Божія въ душѣ человѣка служитъ „основа“, „искорка“ души. Здѣсь, въ этой „основѣ“ души находится, по выраженію Экгарта, такъ сказать, колыбель Божества. Какъ Богъ рождаетъ Своего Сына въ душѣ, такъ и она принимаетъ участіе въ рожденіи Сына. Какъ Богъ рождаетъ во мнѣ Своего Сына, говоритъ Экгартъ, такъ и я рождаю Его въ Отцѣ. Отъ кого я рожденъ, того и я порождаю.

8. Это рожденіе Сына Божія въ человѣкѣ, совершающееся въ мистическомъ экстазѣ, не является со стороны Бога свободнымъ актомъ, какъ и имманентное Богу рожденіе Сына. Въ сущности оба рожденія сводятся къ одному, потому что „въ томъ же словѣ, въ которомъ Богъ въ Себѣ Самомъ высказываетъ Себя Самого, Онъ высказываетъ Себя и въ душѣ“. Если человѣкъ въ истинной преданности Богу подготовляетъ въ себѣ мѣсто для Него, то, какъ учитъ Экгартъ, Богъ долженъ съ необходимостью произвести въ Немъ свое

дѣйствіе, „хочетъ Онъ этого, или не хочетъ: собственное существо принуждаетъ Его къ этому“. „Должно признать за несомнѣнную истину, что Богъ имѣетъ нужду въ насъ, что Онъ ищетъ насъ, какъ будто вся Его божественность зависитъ отъ этого, и Онъ не можетъ обойтись безъ насъ, какъ мы безъ Него. Ему болѣе необходимо давать намъ, чѣмъ намъ получать отъ Него“.

9. Итакъ, человѣкъ является органомъ совершеннаго саморожденія Бога. Человѣкъ рождается въ Сына Божія не для иной цѣли, какъ только для того, чтобы Сынъ Божій родился въ немъ по-человѣчески. Человѣкъ долженъ стать Богомъ для того, чтобы Богъ сталъ въ немъ человѣкомъ. Это вполнѣ соотвѣтствуетъ эманатически-пантеистической идеѣ, лежащей въ основаніи всей этой мистики. Вслѣдствіе этого отпадаетъ всякое существенное различіе между воплощеніемъ Бога во Христа и воплощеніемъ Его въ прочихъ людяхъ. Если мы черезъ рожденіе въ насъ Сына Божія становимся сынами Божіими не по усыновленію, а по природѣ, то непонятно, какое же преимущество имѣетъ Христосъ передъ нами. Самое большее, историческій Христосъ можетъ считаться лишь идеаломъ для имѣющихъ обожествиться людей.

10. Поэтому Экгартъ утверждаетъ, что всѣ мы обладаемъ совершенно тѣмъ же, чѣмъ Богъ надѣлилъ Богочеловѣка Христа. И мы, если стремимся къ истинной святости, становимся такими же богочеловѣками, какъ и Христосъ. Все, что св. Писаніе говоритъ о Христѣ, можно сказать о каждомъ святомъ человѣкѣ. Поэтому Христосъ для насъ только прообразъ. Если бы даже Адамъ не согрѣшилъ, то Богъ все-таки сталъ бы человѣкомъ. И безъ грѣхопаденія человѣкъ былъ бы предназначенъ къ обожествленію и долженъ былъ бы имѣть идеалъ своихъ стремленій къ обожествленію въ историческомъ Христѣ, вочеловѣчившемся Богѣ.

с. Выводы изъ этого ученія.

1. Благодаря тому, что человѣкъ восходитъ до описанной нами высоты мистической жизни, онъ достигаетъ истинной свободы, состоящей въ томъ, что онъ можетъ хотѣть только добра, ибо въ немъ дѣйствуетъ только Богъ. „Богъ не насилуетъ воли, говоритъ Экгартъ, но даруетъ ей свободу, такъ что она желаетъ только того, чего желаетъ самъ Богъ, и духъ не можетъ желать ничего иного, какъ только того, чего желаетъ Богъ. Но это не есть лишеніе свободы; напротивъ — это истинная свобода воли, потому что свобода состоитъ въ томъ, что мы не связаны, что мы такъ же свободны, чисты и не смѣшаны, какъ въ моментъ перваго нашего истеченія". „Въ силу этой свободы человѣку невозможно не дѣлать того, чего желаетъ Богъ, и дѣлать то, что противно Богу". „Человѣку такъ же невозможно отвратиться отъ Бога, какъ Богу отказаться отъ Своего Божества".

2. Дальнѣйшимъ послѣдствіемъ вступленія человѣка въ мистическую жизнь служитъ совершенное освобожденіе отъ грѣха. Насколько, говоритъ Экгартъ, человѣкъ уподобляется Богу, насколько онъ любитъ Бога, насколько отрекается отъ самого себя и не ищетъ своего ни во времени, ни въ вѣчности, настолько онъ освобождается отъ грѣха и чистилища, хотя бы и согрѣшилъ всѣми человѣческими грѣхами. Всѣ грѣхи человѣческіе въ сравненіи съ безконечной благостью Бога — не болѣе какъ капля въ морѣ.

3. Однако грѣхи не являются въ отношеніи мистической жизни чѣмъ-то вполнѣ и совершенно не должнымъ, но и они имѣютъ свою цѣль. Доброму всѣ вещи служатъ къ добру, даже грѣхи. Богъ ввергаетъ людей

въ грѣхи и даже по преимуществу тѣхъ, кого Онъ избралъ для великихъ дѣлъ. И за это человѣкъ долженъ быть благодаренъ Ему. Онъ не долженъ сожалѣть, что согрѣшилъ, потому что грѣхи воспитываютъ смиреніе, а ихъ прощеніе тѣмъ тѣснѣе привязываетъ человѣка къ Богу. Онъ не долженъ также желать освободиться отъ искушеній, такъ какъ безъ нихъ нѣтъ заслуги борьбы и самой добродѣтели. Съ высшей точки зрѣнія зла собственно не существуетъ: оно служитъ средствомъ реализаціи божественныхъ цѣлей.

4. Внѣшнія дѣла нужны только для того, чтобы подготовить духъ къ сосредоточенію въ себѣ и въ Богѣ и отвратить его отъ всего земного. Другого назначенія они не имѣютъ. Невѣрно мнѣніе, что отъ нихъ зависитъ наше блаженство; они скорѣе вредятъ ему. Внутреннее дѣланіе—вотъ все, а внѣшнія дѣла неугодны Богу. Истинное дѣланіе есть чисто внутреннее дѣланіе духа въ себѣ самомъ, т.-е. духа въ Богѣ или отъ Бога. Только отъ этого зависитъ и блаженство. Покой праведниковъ важнѣе всѣхъ дѣлъ, ими содѣянныхъ.

5. Съ другой стороны Экгартъ не хочетъ освободить совершеннаго человѣка отъ всякихъ дѣлъ. „Послѣ того, говоритъ онъ, какъ ученики получили Св. Духа, они стали добродѣтельными; точно также и святые, становясь святыми, дѣлаются и добродѣтельными. Но, чтобы эти дѣла имѣли цѣнность, они должны быть выраженіемъ внутренней жизни въ Богѣ и совершаться вполнѣ безкорыстно. Человѣкъ долженъ любить Бога ради Него Самого и не долженъ искать вознагражденія за свои дѣла. Онъ долженъ дѣлать добро ради добра безъ всякой другой цѣли, даже безъ расчетовъ на небо и вѣчное блаженство. Кто дѣйствуетъ ради награды, тотъ грѣшитъ. Если бы даже Богъ былъ несправедливъ, человѣкъ долженъ бы былъ любить справедливость;

если бы даже Богъ повелѣвалъ дѣлать зло, человѣкъ все же долженъ былъ бы оставаться добродѣтельнымъ.

6. Вступая въ мистическую жизнь, человѣкъ становится наконецъ выше нравственнаго закона. Законъ и порядокъ сами по себѣ существуютъ лишь для тѣхъ, кто не вступилъ въ мистическую жизнь, а не для совершеннаго человѣка. Это не въ томъ смыслѣ, что послѣднему разрѣшается дѣлать все, чего бы онъ ни захотѣлъ,—добро или зло (антиномизмъ Беггардовъ былъ ему чуждъ). Но человѣкъ обязанъ исполнять законъ только ради внѣшняго порядка. Въ своей же внутренней жизни онъ не нуждается въ законахъ, такъ какъ онъ и помимо этого укрѣпленъ Богомъ въ добрѣ и истинной свободѣ. Добродѣтель присуща праведнику благодаря внутренней жизни въ Богѣ. Онъ не только обладаетъ добродѣтелью, онъ самъ добродѣтель.

7. Таковы послѣдствія рожденія человѣка въ Сына Божія и Сына Божія въ человѣка. Въ чемъ же состоитъ высшая цѣль этого рожденія Бога въ человѣкѣ? Она состоитъ въ томъ, чтобы чрезъ обоженіе человѣка вся тварь возратилась опять къ Богу, отъ котораго изошла, и чтобы вслѣдствіе этого и Самъ Богъ достигъ Своего высшаго совершенства и блаженства. Въ этомъ смыслѣ, по ученіи Экгарта, высшей цѣлью Бога во всѣхъ Его дѣяніяхъ служитъ Его покой въ человѣкѣ и высшей цѣлью человѣка — его покой въ Богѣ. Обѣ цѣли осуществляются рожденіемъ Сына Божія въ душѣ, въ которомъ по существу состоитъ мистическая жизнь. Въ этомъ рожденіи человѣкъ испытываетъ блаженство, а Богъ безмѣрную радость. Богъ блаженъ въ человѣкѣ, а человѣкъ блаженъ въ Богѣ и въ обоихъ — одно блаженство. Но это блаженство для человѣка завершится только въ будущей жизни. Душа не исчезнетъ въ Богѣ, а сохранитъ свое бытіе послѣ смерти тѣла. Но душа

безсмертна не по своимъ силамъ, а только по своей основѣ, которая божественна. Этою своей основой душа сливается съ основой Бога, чтобы оставаться въ ней навѣки и быть вѣчно блаженной. Это и есть безсмертіе. Послѣ этого пространнаго изложенія мистики Экгарта, мы можно ограничиться болѣе краткимъ сообщеніемъ объ остальныхъ нѣмецкихъ мистикахъ.

2. Іоаннъ Таулеръ, Генрихъ Сузо и Іоаннъ Рейсбрукъ.

1. Іоаннъ Таулеръ (1290—1361) родился вѣроятно въ Страсбургѣ, вступилъ въ доминиканскій орденъ, и свое образованіе получилъ въ Парижѣ. Позднѣе вернулся въ Страсбургъ и здѣсь познакомился съ Экгартомъ. Повидимому онъ принадлежалъ къ союзу такъ называемыхъ „Друзей Божіихъ", основанному Николаемъ Базельскимъ. Хотя „Друзья Божіи" оставались въ лонѣ церкви, но не покорялись церковному авторитету и считали себя выше всякихъ отлученій и интердиктовъ. Таулеръ поступалъ такъ же. Онъ былъ проповѣдникомъ, какъ и Экгартъ, и сочиненія, сохранившіяся отъ него, ограничиваются большею частью проповѣдями. Къ нимъ нужно присоединить книгу *О подражаніи бѣдной жизни Христа* [1]).

2. Таулеръ по своимъ взглядамъ близокъ къ Экгарту. Различеніе основы Бога отъ Самого Бога, „искорки"

---

[1]) Проповѣди Таулера были изданы въ Leipz. 1498, Basel 1521 и 1522, Köln 1543; въ латинскомъ переводѣ Сурія Köln 1548; въ переводѣ на современный литературный языкъ въ Frankt. 1826, 1864. Сочиненіе „Von der Nachfolge etc". изд. Schlosser, Frankf. 1833, 1864. О Таулерѣ см. C. Schmidt. Iohann Tauler Hamb. 1841. Rudelbach, Christl. Biographien, Leipzig 1849 S. 187. ff. F. Bähring, Iohann Tauler und die Gottesfreunde, Hamb. 1853. ср. Hist. politische Blätter, Jahrg 1875, Bd. 1. Tauler und die „Gottesfreunde" von P. Denifle.

души или ея основы отъ силъ души, идея рожденія человѣка въ Сына Божія и Сына Божія въ человѣкѣ— все это составляетъ и у него раму, въ которую вдвинута его мистическая доктрина. И по его ученію мистическое познаніе возникаетъ только тогда, когда совершенно умолкаетъ естественное познаніе. Знаніе, которое даетъ намъ разумъ, говоритъ онъ, есть скорѣе незнаніе, чѣмъ знаніе. Для того, чтобы подняться въ область мистическаго познанія, человѣкъ долженъ отказаться отъ естественнаго познанія разума. „Чтобы Богъ могъ войти въ Своемъ свѣтѣ, естественный свѣтъ разума долженъ окончательно погаснуть“.

3. Какъ Богъ при рожденіи Сына устремляетъ Свой взглядъ на Самого Себя, погружая его въ бездну Своего существа, такъ и душа, чтобы въ ней могло совершиться рожденіе Сына, должна прежде всего углубиться въ себя. Она должна отказаться отъ всего внѣшняго. Для того, чтобы Богъ вошелъ въ человѣка, все сотворенное должно уйти изъ него. Потомъ душа должна покинуть и себя самое, возвыситься надъ всѣми своими силами, отбросить всякое знаніе не только о другомъ, но и о себѣ самой и погрузиться въ ту чистую основу, гдѣ находится образъ Божій. Только этимъ душа достигаетъ истиннаго знанія. Тогда Сынъ Божій рождается въ душѣ. Какъ у Бога за вхожденіемъ слѣдуетъ исхожденіе, т.-е. какъ вслѣдствіе созерцанія Отцомъ основы Своего Божества отъ Него исходитъ Сынъ Божій, такъ и душа, погружаясь въ чистую основу своего я, выходитъ за предѣлы себя, переходитъ въ нѣчто высшее себя и въ этомъ актѣ рождается въ Сына Божія.

4. Полагаютъ, что Генрихъ Сузо родился въ 1300 г. въ Констанцѣ и умеръ въ 1365 г. въ Ульмѣ. Онъ былъ членомъ доминиканскаго ордена. Сочиненія его были из-

даны Дипенброкомъ (Regensburg, 1837, 2 Aufl). Этому изданію предпослана автобіографія Сузо, написанная рукой его духовной дочери, Елизаветы Штеглинъ. Здѣсь Сузо „является необыкновенно любвеобильной и привлекательной личностью, глубокомысленной, богатой содержаніемъ и поэтической душой. И въ его сочиненіяхъ обнаруживается изящная гармонія—плодъ богато одаренной натуры и силы духа. Своей мягкой веселостью онъ всюду покорялъ сердца, любовью своей проникалъ въ самыя замкнутыя души и, будучи довольно строгъ къ поступкамъ, умѣлъ кротко управлять и руководить людьми“.

5. Кто вступаетъ на путь мистики, говоритъ Сузо, тотъ долженъ прежде всего разстаться съ тѣломъ и со всѣми животными влеченіями и держаться только вѣчнаго духа, потомъ отречься и отъ самого себя, пренебречь всѣмъ чувственнымъ, отрѣшиться отъ своего себялюбія, предать себя полному забвенію и отдаться силѣ Божіей. Этотъ покой и есть условіе всей мистической жизни. На основѣ этого покоя или самоотреченія „духъ“, образъ Божій въ душѣ, воспаряетъ къ божественной сущности. Спускаясь съ безмѣрной высоты и утопая въ безконечной глубинѣ, удаляясь отъ всякихъ дѣлъ и низменныхъ интересовъ, человѣкъ пребываетъ тогда въ созерцаніи Божественныхъ чудесъ.

6. „Происходитъ нѣчто невыразимое словами, въ родѣ опьяненія, когда человѣкъ забываетъ самого себя, перестаетъ быть самимъ собою, весь растворяется въ Богѣ и становится однимъ духомъ съ Нимъ. Какъ капля воды, попавъ въ бочку вина, перестаетъ быть самой собой и впитываетъ въ себя вкусъ и окраску вина, такъ бываетъ и съ тѣми, кто въ полномъ блаженствѣ дѣлается чуждымъ всѣмъ человѣческимъ желаніямъ, кто исчезаетъ самъ для себя, предается Божіей волѣ и все-

ляется въ природу Бога, какъ и Богъ въ его, чтобы отождествиться съ Нимъ".

7. Современникомъ Сузо былъ Іоаннъ Рейсбрукъ. Онъ родился въ деревнѣ Рейсбрукъ въ Нидерландахъ въ 1293 году. Сначала онъ былъ приходскимъ священникомъ, потомъ на 60-мъ году монашествующимъ каноникомъ (regulirter Chorherr) въ Грюнталѣ близъ Брюсселя. Жизнь его считалась образцомъ святости, и слава его привлекала въ Грюнталь множество посѣтителей всякаго возраста и положенія: дворянъ, ученыхъ, духовныхъ лицъ изъ близкихъ и далекихъ мѣстъ. Среди этихъ посѣтителей былъ также Таулеръ и знаменитый основатель института „Братьевъ общежитія", Гергардъ Гротъ. Послѣднему онъ высказалъ свое глубокое убѣжденіе въ томъ, что имъ не было написано ни одного слова безъ внушенія св. Духа и внѣ особеннаго милостиваго присутствія св. Троицы. Рейсбрукъ умеръ въ 1381 году.

8. Его сочиненія до сихъ поръ изданы полностью только въ латинскомъ переводѣ Сурія[1]). Въ этомъ переводѣ напечатаны: a) *Speculum aeternae salutis*, b) *Commentaria in tabernaculum foederis*, c) *De praecipuis quibusdam virtutibus*, d) *De septem custodiis*, e) *De septem gradibus amoris*, f) *De ornatu spiritualium nuptiarum*, g) *De calculo*, h) *Regnum Dei amantium*, i) *De vera contemplatione* и много друг. Во всѣхъ своихъ сочиненіяхъ Рейсбрукъ обсуждаетъ одни и тѣ же предметы и постоянно повторяется. Главнымъ его сочиненіемъ является De ornatu spiritualium nuptiarum.

9. Богъ, по Рейсбруку, есть сверхсущественная сущность всякаго бытія. Его Божество — неисчерпаемая

[1]) Ed. Coeln 1552, въ нѣмецкомъ перев. S. Arnold, Offenbach 1701. О Рейсбрукѣ см. Engelhardt, Rich. v. St. Victor und Ruysbroek, Erlang. 1838. C. Schmidt, Etude sur I. Ruysbroek, Strassb. 1859.

бездна, въ которой теряешься въ блаженномъ блужданіи. Его сущность, какъ сущность, пребываетъ въ покоѣ, но вмѣстѣ съ тѣмъ она есть вѣчный принципъ, цѣль и сохраняющая сила всего сотвореннаго. Въ человѣческой душѣ нужно различать три начала: чувственное, разумное и духовное. По чувствующему началу душа живетъ въ тѣлѣ и черезъ него во внѣшнемъ мірѣ, по разумному началу она живетъ въ себѣ, отрѣшаясь отъ внѣшняго міра, наконецъ, по духовному началу душа живетъ „выше себя" въ Богѣ. По духу душа есть живое зеркало Бога. Богъ вложилъ въ него свой образъ, и этотъ образъ, Сынъ Божій, присутствуетъ во всѣхъ людяхъ существенно и лично. Въ каждомъ человѣкѣ Онъ цѣлостно и недѣлимо. Поэтому въ Немъ соединяются всѣ люди.

10. Соотвѣтственно тому, что душа имѣетъ три стороны, и мистическая жизнь дѣлится на три стадіи: активную, внутреннюю и созерцательную. Активная жизнь выражается въ нравственныхъ добродѣтеляхъ. Послѣднія сводятся къ тремъ главнымъ: смиренію, любви и справедливости. Внутренняя жизнь состоитъ въ томъ, что человѣкъ отрѣшается отъ внѣшняго міра и сосредоточивается въ себѣ самомъ, что потомъ онъ внутренно въ чувствѣ благоговѣнія возносится къ Богу, чтобы оказать Ему должную честь и, наконецъ, въ томъ, что онъ управляетъ всѣми своими внутренними движеніями согласно предписаніямъ справедливости. А созерцательная жизнь наступаетъ тогда, когда мы отказываемся отъ всего личнаго и умираемъ въ Богѣ. Тогда мы выходимъ за предѣлы себя и становимся однимъ духомъ съ Богомъ. Богъ соединяется съ нами въ вѣчной любви, которая есть Самъ Онъ. Духъ становится едино съ Богомъ, съ любовью погружаясь и расплавляясь въ сущности, въ „основѣ" Бога. По благодати

Божіей духъ становится тѣмъ единствомъ, какимъ является Божественная сущность въ себѣ, но не теряетъ своей тварной природы.

3. „Theologia deutsch".

1. Наконецъ мы упомянемъ объ одной книжкѣ, носящей заглавіе „Theologia deutsch". Авторъ ея до сихъ поръ еще не извѣстенъ, но съ достовѣрностью можно сказать, что онъ принадлежалъ къ „Друзьямъ Божіимъ". Книга эта относится къ XIV или XV в. Первое печатное изданіе ея было сдѣлано Лютеромъ (въ 1516 и 1518 годахъ). Онъ вообще придавалъ ей большое значеніе. Позднѣе, въ 1851 г., это сочиненіе издалъ Пфейферъ въ Штуттгартѣ по рукописи 1497 года[1]).

2. Всѣ вещи, по ученію автора этой книжки, истекаютъ отъ Бога. „Но то, что истекаетъ, уже не есть истинная сущность и не имѣетъ сущности иначе, какъ въ совершенномъ. Это — случай или блескъ и сіяніе, которые не являются сущностью или не имѣютъ сущности иначе, какъ въ огнѣ, откуда исходитъ блескъ, или въ солнцѣ, или въ свѣтѣ". Богъ не былъ бы Богомъ безъ Своихъ твореній, „потому что, если бы не существовало того и другого, если бы не было никакого произведенія или дѣйствія или чего-либо подобнаго, то чѣмъ бы былъ тогда Богъ и чьимъ бы Богомъ Онъ тогда былъ?" Бытіе Лицъ въ Богѣ недостаточно объясняетъ полную дѣйствительность Его. Для того, чтобы Богъ былъ поистинѣ Богомъ, Онъ долженъ изливать Себя въ творенія...

3. Въ человѣкѣ должно различать двоякій свѣтъ: свѣтъ благодати и свѣтъ естественный. Свѣтъ благо-

[1]) Ullmann (Theol. St. u. Ktit., 1852. S. 859 ff.), и Lisko, Die Heilslehre der „Theologia deutsch", Stuttg. 1857.

дати, какъ таковой, есть свѣтъ истинный, а естественный свѣтъ—ложный и обманчивый. „Поэтому естественный свѣтъ никогда не можетъ быть обращенъ и направленъ на вѣрный путь, точно такъ же, какъ и злой духъ; онъ даже самъ есть злой духъ“. Двоякому свѣту соотвѣтствуетъ дальше и двоякая любовь: любовь къ Богу и коренящееся въ природѣ самолюбіе. Какъ противоположны другъ другу свѣтъ благодатный и свѣтъ естественный, такъ же противоположны и эти два вида любви. Любовь къ Богу—истинная любовь, себялюбіе—ложная. Первая—благо, вторая—зло. Поэтому все, что вытекаетъ изъ любви къ Богу,—добро, а все, что исходитъ отъ себялюбія,—зло. Всякое собственное желаніе есть грѣхъ, даже первородный грѣхъ. Безъ собственной воли не можетъ быть ни грѣха, ни ада.

4. Любовь къ Богу осуществляется въ послушаніи Богу, но это послушаніе состоитъ не только въ томъ, что человѣкъ уподобляетъ свою волю волѣ Божіей, но и въ томъ, что онъ уничтожаетъ въ себѣ всякое „своеволіе“, всякое „я“ для того, чтобы только одинъ Богъ хотѣлъ въ немъ и дѣйствовалъ черезъ него. „Тварь не должна хотѣть своей волей; только одинъ Богъ долженъ хотѣть, дѣйствуя посредствомъ человѣческой воли, которая есть собственно воля Божія“. „Поэтому, чѣмъ больше обособленности, тѣмъ больше грѣха и зла. Напротивъ, чѣмъ больше убываетъ у человѣка: мое, я, мнѣ, меня, т.-е. личной обособленности, тѣмъ больше прибываетъ въ немъ Божьяго Я, т.-е. Самого Бога“.

5. На слѣдующихъ трехъ принципахъ основывается теорія мистической жизни. Во-первыхъ, человѣкъ долженъ погрузиться въ глубокое раскаяніе о своихъ грѣхахъ, не изъ боязни осужденія, котораго онъ заслужилъ ими, а единственно потому, что грѣхи противны Богу. Затѣмъ онъ долженъ въ полномъ спокойствіи

всецѣло отдаться воздѣйствію Бога, предать Богу все свое я, отказаться отъ всякой дѣятельности для того, чтобы одинъ Богъ былъ въ немъ силенъ и дѣятеленъ. Душа должна вполнѣ отрѣшиться отъ твари и отъ себя самой, чтобы узрѣть вѣчность. Око, обращенное къ естественному свѣту, и собственная воля должны умереть. Тогда свѣтъ Божій открывается въ человѣкѣ; человѣкъ созерцаетъ тайны Божества, и вмѣстѣ съ этимъ созерцаніемъ въ немъ возрастаетъ любовь къ Богу, чистая, безкорыстная, равная лишь любви, какую Богъ питаетъ къ Себѣ Самому. Вотъ мистическая точка зрѣнія, точка зрѣнія единенія человѣка съ Богомъ.

6. Такъ какъ это единеніе состоитъ въ томъ, что всякая обособленность человѣка уничтожается и Самъ Богъ живетъ и дѣйствуетъ въ немъ, то это единеніе есть также и обоженіе человѣка. Богъ въ человѣкѣ очеловѣчивается, а человѣкъ въ Богѣ обожествляется. Когда человѣкъ теряетъ самого себя и выходитъ за предѣлы себя, тогда Богъ входитъ въ него тѣмъ, что Ему свойственно, т.-е. Своею личностью: Богъ становится человѣкомъ, а человѣкъ Богомъ. Тогда человѣкъ возвышается надъ закономъ, порядкомъ, заповѣдями, разумомъ. Это не значитъ, однако, что человѣкъ можетъ пренебрегать порядкомъ и закономъ, — это было бы духовной гордостью, высокомѣріемъ,—но означаетъ лишь то, что онъ болѣе не нуждается въ преподавателяхъ закона, такъ какъ самъ Духъ Божій учитъ его, что должно дѣлать и чего избѣгать. Законы и порядокъ сами по себѣ нужны „для руководства людямъ, не знающимъ ничего лучшаго и не понимающимъ, для чего созданы законъ и порядокъ“.